Die fünf Gâthâ's

oder

Sammlungen von Liedern und Sprüchen

Zarathustra's,

seiner Jünger und Nachfolger.

Herausgegeben, übersetzt und erklärt

von

Dr. Martin Haug,

Privatdocenten der orientalischen Sprachen an der Universität Bonn.

Erste Abtheilung.

Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend.

Leipzig 1858

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Die

Gâthâ's des Zarathustra.

Erste Abtheilung.

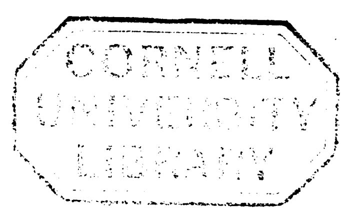
Abhandlungen

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

I. Band.

№ 3.



Sr. Excellenz

dem Königlich-Preussischen Wirklichen Geheimenrathe

Freiherrn von Bunsen

als ein Zeichen

inniger Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet

von dem

Verfasser.

Vorwort.

Zu den dunkelsten und schwierigsten Gegenständen der orientalischen Alterthumsforschung gehört unstreitig der Zendawesta, das angebliche Werk Zoroaster's. Die Schwierigkeiten liegen nicht bloss in der Sprache, zu der es bis jetzt weder Grammatik noch Lexikon giebt, sondern namentlich auch in dem fragmentarischen Zustande der einzelnen Stücke und ihren grossen Altersunterschieden. Man denke sich einzelne Psalmen, einige alte Lieder, wie das Deborahlied, einige Stücke der Propheten, einige Gesetze des Pentateuch, sodann grössere Stücke der Mischnah und Gemara zu einem Ganzen vereinigt, so hat man eine ungefähre Vorstellung von der Beschaffenheit des Zendawesta. Diese grosse Verschiedenheit deutet indess schon der Name an, der richtiger in Awesta-Zend umgestellt werden sollte. Awesta ist die Offenbarung, die eigentliche heilige Schrift, Zend dagegen die Auslegung derselben, zu welcher noch weitere Ausdeutungen, Pâzend genannt, kamen. Diese drei verschiedenen Arten der Litteratur finden wir in den uns unter dem Namen Zendawesta überkommenen Schriften der Pârsen vereinigt. Daher ist die nächste Aufgabe der Kritik, diese drei dem Alter nach so verschiedenen Arten des religiösen Schriftthums der Irânier zu scheiden, was am deutlichsten und besten bei dem Gesetzbuche, dem sogenannten Vêndîdâd, durchzuführen ist. Die ganze Sammlung dieser religiösen Urkunden ist in der Sprache des alten Baktriens, die man bis jetzt ganz falsch Zend genannt hat, geschrieben; man nennt sie weit richtiger baktrisch. Von ihr treffen wir zwei Dialekte, die weit mehr der Zeit als dem Orte nach verschieden sind. In dem ältern Dialekt sind nur noch sehr

wenig Stücke vorhanden; weitaus der grösste Theil des Zendawesta ist in dem jüngern Dialekt geschrieben.

Das Bedeutendste und Umfangreichste, was uns in dem ältern Dialekt erhalten ist, sind fünf kleine Sammlungen von Liedern, Liederversen und einzelnen Sprüchen, Gâthâ's genannt, die wir im jetzigen Zendawesta mit einer Sammlung zum Theil sehr später Gebete, dem sogenannten Jaçna oder Izeshne, vereinigt finden; sie bilden dort die Capitel 28—34; 43—46; 47—50; 51; 53. Obschon die ungemeine Wichtigkeit dieser Stücke aus den spätern Büchern des Zendawesta, in denen sie oft als heiliges göttliches Wort angeführt sind, Jedem auf den ersten Blick einleuchten musste, so war doch bis jetzt von Niemand eine Erklärung versucht worden. Anquetil's Uebersetzung kann nicht gerechnet werden; denn sie verdient diesen Namen wenigstens in Betreff dieser ältern Stücke sicherlich nicht, da sie ohne alle Kenntniss der Grammatik und ohne näheres Verständniss der Wortbedeutungen meist nur durch blosses Rathen nach den höchst unzuverlässigen Angaben der Pârsenpriester gemacht wurde; keine Zeile ist auch nur einigermassen richtig übersetzt. Burnouf, dessen Verdienste für den Anfang einer richtigen Erkenntniss des Zendawesta sonst so ausgezeichnet sind, hat nie diese Stücke einer Untersuchung unterzogen; er wusste weder, dass sie in einem abweichenden Dialekt verfasst sind, noch dass sie wirkliche Verse enthalten. Der Erste, welcher an gewissen äusseren, leicht auffallenden Eigenthümlichkeiten die Verschiedenheit des Dialekts erkannte, war Spiegel; die Erklärung auch nur eines einzigen Stückes versuchte er indess bis jetzt nicht. Bei dem Mangel einer auf sorgfältige Vergleichung namentlich der ältesten und wichtigsten Handschriften des Jaçna sich stützenden Ausgabe des Grundtextes, war es Andern, die nicht im Besitz des nöthigen kritischen Materials waren, nicht wohl möglich, in diesem noch ganz dunkeln Gebiete den ersten Schritt zu wagen. Diesem Uebelstande half Westergaard's Ausgabe des Zendawesta ab, deren erstes den Jaçna enthaltendes Heft im Herbst 1852 erschien. Dadurch wurde es mir möglich, das Studium dieser wichtigen Urkunden, wozu ich schon vor 11 Jahren, noch vor Bezug der Universität, den festen Entschluss gefasst hatte, ernstlich und mit Aussicht auf einigen Erfolg zu beginnen. Die ersten schwachen Versuche, in dieses Dunkel einzudringen, sandte ich im Jahre 1853 an die Redaction der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, und ich muss dem treff-

lichen Redacteur derselben, Herrn Professor **Brockhaus**, vielen Dank wissen, dass er sie damals, zu einer Zeit, wo ich mit Widerwärtigkeiten aller Art zu kämpfen hatte, die Viele für immer von so schwierigen Studien zurückgeschreckt haben würden, aufnahm; denn eine Verweigerung hätte mir leicht auch allen Muth rauben können, der bei derartigen Arbeiten das erste und unumgänglichste Erforderniss ist. Seit 1853 setzte ich die schwierige Arbeit fort, wobei ich mich namentlich der Aufmunterung meines hochverehrten Lehrers, des Herrn Professors **Ewald**, zu erfreuen hatte, und jetzt, nach fünf Jahren der mühseligsten Forschung, sehe ich dieselbe so weit gefördert, dass ich einen die Gâthâ's nach allen Seiten umfassenden Erklärungsversuch hiemit veröffentlichen kann. Ich will nun im Nachfolgenden kurz Rechenschaft über meine Methode und Hilfsmittel geben.

Um in den Sinn dieser alten Urkunden einzudringen, deren Verständniss schon seit vielen Jahrhunderten verloren gegangen, schlug ich folgenden Weg ein. Ich sammelte zunächst wo möglich alle Wörter des Zendawesta mit Angabe der Stellen, soweit diess nicht schon in dem Index der Brockhaus'schen Ausgabe des Vendidad-sade geschehen war, und suchte dann aus der Vergleichung der Parallelstellen den Sinn eines Worts zu erschliessen; aber weil derselben meist zu wenige sind und der Zusammenhang der einzelnen Worte in ihnen oft schwer zu erkennen ist, so konnte ich auf diesem Wege kaum ein halbes Verständniss gewinnen. Glaubte ich so der Bedeutung eines Worts oder einer Form auf die Spur gekommen zu seyn, so versuchte ich eine Ableitung und zwar zunächst aus dem Baktrischen selbst. Konnte die aus der Vergleichung der Parallelstellen erschlossene Bedeutung durch eine regelrechte Etymologie begründet werden, so schien mir das Resultat schon weit sicherer, aber doch nicht immer sicher genug, um mich dabei beruhigen zu können. Ich suchte weitere Hilfe in den Liedern des Ṛigweda, die ebenso alt wie die Gâthâ's und in einer nur dialektisch verschiedenen Sprache abgefasst sind. Sie sind für diese Untersuchungen so wichtig, dass ohne eine eingehende Benutzung derselben ein wirkliches Verständniss der Gâthâ's ein Ding der Unmöglichkeit seyn würde. Aber das Verständniss dieser Hymnen ist, wenn auch lange nicht so schwierig als das der Gâthâ's, keineswegs auf eine sonderlich leichte Art zu gewinnen. Auch hier muss man sich vor allem zu dem mühseligen Sammeln von Stellen entschliessen, da es noch kein vollständiges Wörterbuch oder Re-

gister zu dem Rigweda giebt. Bei diesem zeitraubenden Geschäft hatte ich mich der Hilfe meines lieben Freundes, Gottlob Wilhelm Hermann, Stadtvikars in Wildbad, eines trefflichen Sanskritkenners, zu erfreuen, der mir ein Glossar zum ersten, zweiten, dritten und siebenten Buche des Rigweda anfertigte. Ich spreche ihm hiemit öffentlich meinen besten Dank für seine viele Mühe aus. Die Bedeutung der Wedaworte suchte ich auf dieselbe Weise, wie bei den Gâthâ's, durch Vergleichung der einzelnen Stellen und durch Etymologie zu ermitteln; so weit das neue Petersburger Sanskritwörterbuch vorliegt, konnte ich dieses hiezu benutzen. Indess blieb ich beim Weda nicht allein stehen, sondern sah mich auch in den leider nur sehr geringen Ueberresten der Sprache der ersten Keilschriftgattung, gewöhnlich altpersisch genannt (richtiger ist der Name arisch, wie sie in der turânischen Uebersetzung der Bisutuninschrift heisst), sowie in den jüngeren, dem Baktrischen nächstverwandten Sprachen, dem Pârsî (Mittelpersisch) und dem Neupersischen und Armenischen um. Die Rücksichtnahme auf die Sprachen der irânischen Familie war um so nothwendiger, als sie mit den beiden Dialekten des Zendawesta eine eigene, von dem Sanskrit geschiedene Sprachfamilie bilden, welche die Wortbedeutungen oft merklich geändert hat. Die Benutzung der neuern Sprachen dieser Familie für die Erklärung des Zendawesta hat indess grosse Schwierigkeit, da die ältern grammatischen Formen in ihnen bis auf einen unbedeutenden und fast unkenntlich gewordenen Rest verloren gegangen sind, und die Gestalt der einzelnen Worte, deren sich glücklicherweise noch eine grosse Anzahl gerettet hat, oft so verstümmelt ist, dass kaum ein sicherer Schluss auf ihren Ursprung gemacht werden kann. Noch mehr Vorsicht erheischt das Armenische, das nur ein Anhängsel der irânischen Familie ist, aber öfter recht gute Dienste leisten kann.

Nachdem ich auf diesem mühevollen Wege der Vergleichung und sprachlicher Combinationen zu wiederholten Malen die Gâthâ's durchgegangen hatte und schon zu einem grossen Theil meiner in dieser Schrift dargelegten Ergebnisse gelangt war, kam ich endlich im Herbst 1856 auch in den Besitz der traditionellen Hilfsmittel. Bei meinem mir durch Se. Excellenz, Freiherrn von Bunsen, meinen hochverehrten Gönner, ermöglichten Aufenthalt zu Paris copirte ich den die Gâthâ's umfassenden Theil der Sanskritübersetzung des Jaçna, die den Namen Neriosengh's führt,

nach der Burnouf'schen Handschrift. Die übrigen auf der Bibliothèque impériale vorhandenen Abschriften waren so verdorben, dass fast gar kein Gebrauch davon gemacht werden konnte. Auch die Burnouf'sche war noch fehlerhaft genug; daher war es mir nicht möglich, eine fehlerfreie Copie zu erhalten; denn nach blossen Conjecturen wollte ich den Text nicht verändern; ausserdem habe ich die orthographischen Eigenthümlichkeiten in Betreff der euphonischen Gesetze, weil sie öfter fast durchgängig sind, beibehalten. Dieses neue Hilfsmittel, das indess nicht immer leicht zu verstehen ist, suchte ich theils für meine weitern Forschungen auszubeuten, theils zur Berichtigung der schon gemachten zu benutzen. Ich fand aber sehr bald, dass dieser Uebersetzer (oder diese Uebersetzer), der vor 6—800 Jahren gelebt haben mag, durchaus kein richtiges Verständniss dieser uralten Stücke hatte, und dass bloss mit seiner Hilfe nie auch nur ein einziger Vers richtig erklärt werden könnte. Es ist weder genaue Kenntniss der Grammatik, noch der einzelnen Wortbedeutungen bei ihm zu suchen, denn er hatte weder eine sichere Tradition, noch verstand er sich auf eine gesunde Etymologie; Verwechslung von Casus und Verbalpersonen, monströse Wortableitungen (wie *anâis*, Instrum. plur. eines Pronomens *ana*, also durch diese, von *i*, gehen, + a privat.) sind bei ihm ganz gewöhnlich. Seine Uebersetzung ist meist streng wörtlich und daher im Zusammenhang häufig gar nicht zu verstehen; überall sind durch das Wörtchen *kila* eingeleitete Erklärungen eingestreut, die oft als aus der spätern pârsischen Anschauung erwachsen Vorstellungen in diese alten Texte hineintragen, die ihnen nachweislich ganz fremd sind. Da dieselbe auf der Pehlewi- oder Huzûreschversion beruht, deren ich nicht habhaft werden konnte, so kann sie erst, wenn diese gedruckt vorliegt, ganz richtig beurtheilt werden. Dessenungeachtet brachte sie mir vielen Gewinn, wenn auch sehr selten in positiver, doch sehr häufig in negativer Beziehung. Ehe ich in den Besitz Neriosengh's gelangte, war ich ganz allein auf meine eigenen Combinationen angewiesen und hatte aus diesen die mir am richtigsten scheinende auszuwählen. Sowie er mir aber zur Hand war, hatte ich doch einen Vorgänger, dessen Deutung mich zu weiterer Untersuchung reizte, indem ich ihn zu widerlegen und eine andere Erklärung zu begründen suchte, und durch den ich auf diese Weise häufig zu neuen und glücklichern Combinationen geführt wurde. Da von seiner Uebersetzung der Gâthâ's noch gar nichts gedruckt ist,

so hielt ich es nicht für unpassend, grössere und kleinere Stellen daraus im Commentar mitzutheilen und theilweise zu übersetzen.

Die vorliegende Schrift, deren erster Theil jetzt der Oeffentkeit übergeben wird, enthält nun die vielfach gesichteten und geläuterten Resultate meiner jahrelangen anhaltenden Forschungen auf diesem Gebiete. Wie sehr ich bemüht war, meine Arbeit selbst zu verbessern, kann Jeder leicht an einer Vergleichung meiner ersten Aufsätze über das 44. Capitel (Zeitschrift der D. M. G. 1853) mit der jetzigen Behandlung dieses schwierigen Stückes sehen. Ich konnte oft nur nach langen Irrgängen und nach wiederholten Versuchen in den Sinn eines Wortes oder eines Verses eindringen; ich scheute vor keiner Mühe zurück, da ich vor allem einen Grund zur richtigen Erkenntniss dieser hochwichtigen Ueberreste einer grauen Vorzeit legen wollte. Bei diesem Streben fand ich aber bald, dass, um ein wirkliches Verständniss zu erzielen, man nicht bloss einzelne Worte und Formen erklären, sondern auch sowohl den Sinn und Zusammenhang der einzelnen Verse unter sich, als auch grösserer Stücke ergründen müsse. Dieser Theil der Arbeit war noch schwieriger, als der rein sprachliche, da die Verse häufig gar nicht miteinander zusammenhängen, sondern nur Bruchstücke verloren gegangener Lieder sind. Bei manchen wird der eigentliche Sinn vielleicht für immer dunkel bleiben; auf viele werden spätere Forschungen auch Anderer noch weiter Licht werfen. Die Resultate meiner eigenen Bemühungen in dieser Hinsicht sind in den Specialeinleitungen zu jedem Stück niedergelegt und weiter in die Einleitung zum Ganzen übergegangen.

Den Urtext habe ich, um die Schrift nicht zu vertheuern, in lateinische Buchstaben umschrieben; das Nähere über die Umschreibung wird die Grammatik bringen. Bei der Herstellung des Textes legte ich die vortreffliche Ausgabe Westergaard's zu Grunde, der mit Recht dem alten Kopenhagener Codex 5. den entschiedensten Vorzug gegeben; ausserdem benutzte ich die Brockhaus'sche Ausgabe mit den Varianten der Bombayer Edition, die von Westergaard so gut wie gar nicht berücksichtigt wurden; dieselbe ist durch Bf., die Varianten sind durch Bb. bezeichnet. Von blossen Conjecturen, zu denen in einem so dunkeln Gebiet die Versuchung sehr nahe liegt, suchte ich mich möglichst fern zu halten. Meine Aenderungen, über die jedesmal im Commentar Rechenschaft gegeben ist, stützen sich meist auf handschriftliche Autorität, in welcher Beziehung ich aber leider zum grössten

Theil nur auf die wenigen kargen kritischen Noten der Westergaard'schen Ausgabe beschränkt war. Der Zustand der Texte des Jaçna ist indess ein entschieden besserer, als der der übrigen Theile des Zendawesta, und in dieser Beziehung wenigstens ist die Forschung etwas erleichtert. Das Metrum der Verse ist öfter gestört und bietet zu einer kritischen Textesconstitution nur geringe Hilfe. Um das Studium zu erleichtern, hielt ich es nicht für unpassend, dem Urtext eine wörtliche lateinische Uebersetzung gegenüber zu stellen. In der deutschen Uebersetzung erlaubte ich mir etwas mehr Freiheit, aber es war mir einerseits bei dem so fragmentarischen Zustand des Ganzen, andererseits bei den so neuen, in den Gâthâ's enthaltenen Ideen nicht wohl möglich, eine gut lesbare zu liefern; ich hätte zu viel umschreiben müssen. Aus diesem Grunde schien mir noch eine besondere Paraphrase nothwendig, die ich in der Einleitung zu jedem einzelnen Stücke gegeben habe. Mit Hilfe dieser wird Jeder die Gâthâ's ebenso weit verstehen lernen können, als ich sie selbst verstehe. Alles Kritische und Philologische ist in den Commentar, die eigentliche Grundlage der ganzen Arbeit, verwiesen. Eine besondere Abhandlung, die dem zweiten Heft beigegeben wird, verbreitet sich über Namen und Stellung der Gâthâ's im Zendawesta, Beschaffenheit und Anordnung dieser Sammlungen, Sprache und Metrum, Dichter und Zeitalter, sowie über Zarathustra's Person, seine ersten Jünger, seine Lehre und ihr Verhältniss zum Volksglauben. Da aus ihr die letzten und für die Entstehung und erste Ausbildung der Zarathustrischen Religion wichtigsten Resultate am leichtesten ersehen werden können, so halte ich es nicht für unpassend, dieselben hier am Eingange kurz zusammenzustellen; die Beweise dafür sind dort nachzulesen.

Die fünf Gâthâ's sind fünf kleine, an Umfang verschiedene Sammlungen alter Lieder, Liederverse und metrischer Sprüche, in einem von der gewöhnlichen Sprache des Zendawesta abweichenden ältern Dialekte verfasst, der sich als gleich alt und aufs nächste verwandt mit der Sprache der wedischen Liedersammlungen erweist; ebenso finden wir im Wesentlichen die wedischen Metra wieder. Sie sind weitaus die ältesten, wichtigsten und bedeutendsten Stücke des Zendawesta. Einige der Lieder haben unzweifelhaft Zarathustra selbst zum Verfasser; so z. B. die Capitel 30. 32 aus der ersten Sammlung; am meisten echt Zarathustrisches enthält die zweite; die vierte und

fünfte dagegen nichts. Die übrigen Stücke sind von seinen Jüngern und zum Theil von noch spätern Nachfolgern; vielleicht finden sich auch Verse von Vorgängern Zarathustra's. Zur annähernden Bestimmung des Zeitalters ihrer Abfassung und somit von Zarathustra's Auftreten lassen sich folgende Thatsachen ermitteln: 1) Der Ackerbau war damals erst im Entstehen begriffen und noch eine ganz neue Sitte. 2) Mit derselben oder kurz vor ihr war auch eine neue, ihr feindliche Religion aufgekommen, die Verehrung des Indra und seiner Götterschaaren, die, von dem berauschenden und betäubenden Somatrank begleitet, einen wilden, kriegerischen Charakter hatte und den friedlichen alt-arischen Feuerdienst, wie er von den Çaoskjañtô gepflegt wurde, sowie den alten Glauben an gute Genien des Lebens in den Hintergrund zu drängen suchte. 3) Diese neuen Elemente erzeugten einen gewaltigen und blutigen Kampf unter den alten Ariern, der in bürgerlicher Beziehung zwischen Ackerbauern und Nomaden, in religiöser aber zwischen den Anhängern der alten und der neuen Religion geführt wurde. Die Ackerbauer blieben dem alten Glauben treu, die Nomaden dagegen huldigten dem neuen Götterdienst. 4) Der bekämpfte Bruderstamm sind die wedischen Inder vor der Auswanderung ins Gangesland. Die Priester der bekämpften Götter heissen Kavi's, ein älterer Name als Brâhmaṇa, und werden als Urheber alles Trugs und Verderbens geschildert. 5) Der Weda kennt diesen Kampf, diese Anfeindung des Indra und seines Somatranks ebenfalls; die Feinde heissen Kavâri oder Kavâsakha, d. i. Anhänger des Kavâ, welches Wort aus dem ominösen Kavi, das seit Alters Ehrenname der vornehmsten irânischen Geschlechter war, von den Anhängern Zarathustra's absichtlich so umgeändert wurde. 6) Der Hauptführer und Prophet der Ackerbauer und Anhänger des Feuerdienstes, der eifrigste Bekämpfer des Götterdienstes, war Zarathustra. 7) Unter dem volksthümlich verderbten Namen G'aradashṭi ist er im Weda erwähnt, aber dort schon eine halb verklungene Persönlichkeit. Die muthmassliche Schätzung seines Zeitalters führt auf 2000 vor Christo. Seine Heimat war Baktrien. Er gehörte der Familie der Haêćat-açpa's an, die bei den irânischen Stämmen das Richteramt verwaltet zu haben scheint. Er tritt auf Befehl Ahura-mazda's auf, dessen Offenbarungen er hörte; der von ihm für dieselben gebrauchte Ausdruck Çraosha, d. i. das Hören, wurde sehr früh personifizirt und als Genius

gefasst. Zarathustra verkündet auch die Sprüche des Erdgeistes, ist Dolmetscher seiner Geheimnisse und predigt den Ackerbau. Aber er wollte nicht bloss diese neue Sitte und den alten Feuerdienst erhalten, sondern er suchte den Volksglauben auch zu läutern und zu vergeistigen. Die Vorstellung von guten wohlthätigen Geistern, den Ahura's mazda's, d. i den Lebendigen, Weisen, brachte er mehr auf eine Einheit, d. h. auf einen Ahura-mazda, wobei ihm der Volksglaube an einen weissen Geist (çpeñtô mainjus) zu Hilfe kam. Das wesentlich Neue indess, wodurch er der irânischen Religion auch ein ganz neues und unterscheidendes Gepräge gab und dadurch ein eigentlicher Religionsstifter, so gut wie Buddha, wurde, war die rein philosophische Lehre von zwei Urkräften, Seyn und Nichtseyn, Anfang und Ende, die sich namentlich in der Dreiheit von Gedanken, Wort und That als Wahres und Gutes, sowie als Lüge und Böses offenbaren, die strenge Scheidung des physischen und geistigen Lebens, der ursprünglichen angeborenen Weisheit und der menschlichen Erfahrungsweisheit. Das Princip des Seyns war indess anfänglich durchaus nicht identisch mit Ahura-mazda, sondern ist als Vohû manô, guter Sinn, später einer der himmlischen Geister geworden. Während Zarathustra die Volksvorstellungen von guten Geistern und insbesondere die von einem weissen Geist läuterte und daraus den Begriff eines persönlichen Gottes, Ahura-mazda, bildete, that er nicht dasselbe mit dem Volksglauben an böse Geister und insbesondere an einen schwarzen Geist (añrô mainjus). Er suchte in Betreff des Bösen die Personification möglichst zu vermeiden und bewegte sich meist nur in abstracten Begriffen, wie nichtiger Sinn, Nichts, Nichtseyn, Lüge, Verläumdung u. s. w.; Ahriman, der leibhaftige Teufel und Fürst der Finsterniss, der Gegner Ahura-mazda's von Urbeginn, ist erst ein Gebilde der Nachfolger Zarathustra's, hervorgegangen aus dem Volksglauben an einen schwarzen Geist und dem Zarathustrischen Grundprincip des Nichtseyns. Die Verehrung und Personification von blossen Begriffen, welche eine Haupteigenthümlichkeit des Pârsismus bildet, hat ihren Ursprung in der Philosophie des Stifters.

Die sprachlichen Resultate werden in einer kleinen, den ältern Dialekt behandelnden Grammatik und in einem Glossar übersichtlich zusammengestellt. Das zweite Heft ist vollendet und kann in Bälde folgen.

Ist es mir nun gelungen, einige Lichtstrahlen in diese dunkeln, aus einer viertausendjährigen Vergangenheit geretteten Bruchstücke der echten Lieder Zarathustra's, seiner Jünger und ersten Nachfolger zu werfen und zum erstenmal wirklich die Siegel zu brechen, mit denen sie seit mehreren Jahrtausenden verschlossen waren, so bin ich reichlich entschädigt für die unsagliche Mühe und die grossen Opfer, die ich der Sache bringen musste. Weit entfernt, zu meinen, dass die Erklärung dieser Stücke schon bis auf einen gewissen Grad zum Abschluss gebracht sey, weiss ich recht wohl, wie viel hier noch zu thun ist und wie vieles von meinen Resultaten noch vervollständigt und berichtigt werden muss; aber einige Erleichterung wird meine Arbeit hoffentlich Jedem gewähren, der sich in dieses Gebiet wagen will; denn ich glaube doch etwas mehr als eine Sammlung von blossen Einfällen und etymologischen Spielereien gegeben zu haben. Zu tadeln ist sicher Vieles, aber das Bessermachen ist hier eine etwas schwere Kunst, sowie es sich über einzelne Worte hinauserstreckt.

Möge diese Arbeit, der, der Natur der Sache nach, noch viel Härten und Mängel ankleben, als Beitrag zu einer richtigen Würdigung der Zarathustrischen Religion eine wohlwollende Aufnahme finden!

Heidelberg, den 16. April 1858.

Der Verfasser.

Erste Sammlung.

Gâthâ ahunavaiti.

Jaçna capp. 28—34.

I.

Gâthâ ahunavaiti.

(*Jaçna capp.* 28—34.)

1. (28.)

1. *Jânîm manô jânîm vaćô jânîm skjaothnem ashaonô*
Zarathustrahê. Frâ ameshâ çpeñtâ gâthâo gēurvâin.

Nemô vē gâthâo ashaonîs.

2. *Ahjâ jâçâ nemaňhâ uçtânazaçtô rafedhrahjâ*
Manjēus Mazdâo paourvîm çpeñtahjâ ashâ vîçpēñg skjaothnâ
Vaňhēus khratûm manaňhô jâ khshnvîshâ gēusćâ urvânem.

3. *Jē vâo Mazdâ ahurâ pairi-ǵaçâi vohû manaňhâ*
Maibjô dâvôi ahvâo açtvataçćâ hjatćâ manaňhô
Âjaptâ ashâṭ haćâ jâis rapeñtô daidîṭ qâthrē.

4. *Jē vâo Ashâ ufjânî manaçćâ vohû apaourvîm*
Mazdãmćâ ahurem jaêibjô Khshathremćâ agżaonvamnem
Varedaitî Ârmaitis â môi rafedhrâi zavēñg-ǵaçatâ.

5. *Jē urvãnem mēñ-gairîm vohû dadê hathrâ manaňhâ*
Ashîsćâ skjaothananãm vîdus-Mazdâo ahurahjâ
Javaṭ içâi tavâćâ avaṭ khçâi aêshê ashahjâ.

6. *Ashâ kaṭ thwâ dareçânî manaçćâ vohû vaêdimnô-*
gâtûmćâ ahurâi çevistâi Çraoshem Mazdâi
Anâ mãthrâ mazistem vâurôimaidî khrafçtrâ hizvâ.

I.

Carmen quod ahunavaiti dicitur.

1. (28.)

1. Manifestata cogitatio, manifestata vox, manifestata actio veracis Zarathustrae. Praecinuerunt Immortales Sancti carmina.

Laus vobis, carmina veracia!

2. Hujus adorare-velim laude erectas-manus-habens fortunae (ad hanc fortunam adipiscendam) spiritus Sapientis primum sancti vera omnia facta, bonae intelligentiam mentis : quae colam terraeque animam.

3. Qui vos-duos, Sapiens vive! circumibo (venerabor) bonâ mente mihi donationi (ut mihi detur) duarum-vitarum et existentis et ejus, quae est mentis; comparanda Veri causa (Veritatis ope) *ea sunt* quibus tenentes (studentes) donabat suum-ignem-habens.

4. Qui vos-duos, Verum praedicem, Mentemque bonam, non-primum, Sapientemque vivum, cum quibus, et Regnum nondum-adoratum, defendens Pietas ad me fortunae (auxilio) vocatione-veniat.

5. Qui animam *terrae* mente-laudem-habentem bonâ facio simulcum mente Veritatesque actionum gnari-Sapientis vivi; quamdiu colam *vos* poteroque tamdiu ero in-investigatione Veri.

6. Vere! quid (quomodo) te videre-volo Mentemque bonam aperientem-viamque vivo fortissimo Çraoshem Sapienti! Illo carmine maximum propulsemus carnem-devorantes *Daemones* linguâ *dicto*.

7. *Vohû gaidî manaṅhâ dâidî ashâ-dâo daregâjû*
Ereshvâis tû ukhdhâis Mazdâ Zarathustrâi aoǵôṅhvaṭ rafenô
Ahmaibjâćâ ahurâ jâ daibishvatô dabaêshâo taurvajâmâ.

8. *Dâidî Ashâ tãm ashîm vaṅhēus âjaptâ manaṅhô*
Dâidî tû Ârmaitî Vîstâçpâi îshem maibjâćâ
Dâoç-tû Mazdâ khshajâćâ jâ vē mãthrâ çrevîmâ râdâo.

9. *Vahistem thwâ vahistâ jēm Ashâ vahistâ hazaoshem*
Ahurem jâçâ vâunus narôi Frashaostrâi maibjâćâ
Jaêibjaçćâ îṭ râoṅhaṅhôi vîçpâi javê vaṅhēus manaṅhô.

10. *Anâis vaonôiṭ Ahurâ-mazdâ Ashemćâ jânâis zaranaêmâ*
Manaçćâ hjaṭ vahistem jôi vē jôithemâ daçemē çtûtãm
Jûżem zevîstajâoṅhô îshô khshathremćâ çavaṅhãm.

11. *Aṭ jēñg Ashâaṭćâ vôiçtâ vaṅhēusćâ dâthēñg Manaṅhô*
Erethwēñg Mazdâ ahurâ aêibjô perenâ âpanâis kâmem
Aṭ vē khshmaibjâ aç-ûnâ vaêdâ qarethjâ vaiñtjâ çravâo.

12. *Jē âis ashem nipâoṅhê manaçćâ vohû javaêtâitê*
Tvēm Mazdâ ahurâ frô mâ çîshâ thwahmâṭ vaoćaṅhê
Maṅjēus haćâ thwâ ēe âoṅhâ jâis â aṅhus paourujô bavaṭ.

---

2. (29.)

1. *Khshmaibjâ gēus urvâ gereżdâ kahmâi mâ thwarôżdûm kē mâ taskaṭ*
A mâ aêshemô hazaçćâ remô-âhushâ jâ daresćâ tavisćâ
Nôiṭ môi vâçtâ khshmaṭ anjô athâ môi çãçtâ vohû-vâçtrjâ.

2. *Adâ tashâ gēus pereçaṭ Ashem kathâ tôi gavôi ratus*
Hjaṭ hîm dâtâ khshajañtô hadâ vâçtrâ gaodâjô thwakhshô
Kēm hôi ustâ-ahurem jē dregvôdibîs aêshemem vâdâjôiṭ.

3. *Ahmâi ashâ nôiṭ çareǵâ advaêshô gavôi paiti-mravaṭ*
Avaêshãm nôit vîdujê jâ shavaitê âdrēñg ereshvâoṅhô
Hâtãm hvô aoǵistô jahmâi zavēñg ǵimâ keredushâ.

4. *Mazdâo çaqârē mairistô jâ zî vâverezôi pairî ćithîṭ*
Daêvâisćâ mashjâisćâ jâćâ vareshaitê aipî ćithîṭ
Hvô vîćirô ahurô athâ nē aṅhaṭ jathâ hvô vaçaṭ.

7. Bonâ veni mente da veri-dationes in-longum-aevum validis tu verbis Sapiens! Zarathustrae robore-praeditum auxilium nobisque vive! quae (ut) osoris odia vincamus.

8. Da Vere! hanc veritatem, bonae lucra mentis; da tu Pietas! Vîstâçpae rem-familiarem mihique; des tu Sapiens domineque quae (ut) vestrum carmina audiamus efficacia.

9. Optimum te optime! quem Vero optimo conjunctum vivum venerabor opem-desiderans Frashaostrae mihique et quibus illud praebeo omni saeculo bonae Mentis.

10. Illis opum-adipiscendarum-causa Vivum-Sapientem-duos Verum precibus incitemus Mentemque illam optimam *et omnem* qui vestrum est, qualis decas laudantium *sit;* vos *estis* vocati-bona-praebentes, alimenta possessionemque fortunarum.

11. Ita quas e-Veroque scis bonaque leges Mente, promptas Sapiens vive! iis complebo adipiscendis cupiditatem quum vestrum vobis *proprias* omnino-nullas scio ad-alimenta-pertinentes, ad-fortunas-pertinentes auditiones.

12. Cui his verum protegendum *est* mensque bona omni-tempori, tu-ipse Sapiens vive! potissimum me doce tuo dicere ex-animo per-te quo (id est) ore, in quibus vita prima fuerit.

---

2. (29.)

1. Vobis terrae anima questa-est: cui me creavistis? qui me formavit? Ad me impetus roburque feriens-jaculans *est* quorumuterque audensque potensque. Non mihi percutiet (adjuvabit) quam-vos alius *neque* ita indicabit bona ad-agricolas-pertinentia

2. Deinceps creator terrae interrogavit Verum: quomodo tibi terrae ratio? quum eam procreavistis, dominantes! simul pascua *tanquam* bovum-nutritum formando. Quem ei adjuvantem-Vivum *creavistis* qui a mendacibus *factum* impetum propulsaret?

3. Huic vera non relinquens, nullum-odium-habens terrae respondit: illarum-rerum non gnarus-sum quae possidenti ignes *sunt* sublimes; (sublimium?) omnium-quicunque-sunt ille-ipse fortissimus, cui invocatum adeam semel.

4. Sapiens indicans scientissimus quae enim pro operato excogitavit contra-devasque hominesque et quae pro operaturo excogitavit. Ille-ipse discernens vivus; itaque erga-nos sit quomodo ille-ipse velit.

5. *Aṭ vâo uçtânâis ahvâo zaçtâis frēnemnâ ahurâi â*
Mē urvâ gēuśćâ azjâo jjaṭ Mazdãm dvaidî feraçâbjô
Nôiṭ ereżiġjôi fraġjâitis nôiṭ fshujañtê dregvaçû pairî.

6. *Aṭ ēvaoćaṭ ahurô Mazdâo vîdvâo vafûs vjânajâ*
Nôiṭ aêvâ-ahû-viçtô naêdâ ratus ashâṭćîṭ haćâ
Aṭ zî thwâ fshujañtaêćâ vâçtrjâićâ thwôrestâ tatashâ.

7. *Tēm âzûtôis ahurô mãthrem tashaṭ Ashâ hazaoshô*
Mazdâo gavôi khshvîdemćâ hvô urushaêibjô çpeñtô çâçnjâ
Kaçtē vohû manañhâ jē î dâjâṭ ēeâvâ maretaêibjô.

8. *Aêm môi idâ viçtô jē nē aêvô çâçnâo gûshatâ*
Zarathustrô çpitâmô hvô nē mazdâ vasti ashâićâ
Ćarekarethrâ çrâvajañhê hjaṭ hôi hudemem djâi vakhedhrahjâ.

9. *Aṭćâ gēus urvâ raoçtâ jē anîshem khshãnmēnê râdem*
Vâćim neres açûrahjâ jēm â vaçemî îshâ-khshathrem
Kadâ javâ hvô añhaṭ jē hôi dadaṭ zaçtavaṭ avô.

10. *Jûżem aêibjô ahurâ aogô dâtâ Ashâ khshathremćâ*
Avaṭ vohû manañhâ jâ hushitîs râmãmćâ dâṭ
Azemćîṭ ahjâ Mazdâ thwãm mēñhî paourvîm vaêdem.

11. *Kudâ ashem vohućâ khshathremćâ aṭ mâmashâ*
Jûżem Mazdâ frâkhshnenê mazôi magâi â paitî-zânatâ
Ahurâ nû nâo avarē ēhmâ râtôis jûshmâvatãm.

---

3. (30.)

1. *Aṭ tâ vakhshjâ isheñtô jâ mazdâ 'thâ hjaṭćîṭ vîdushê*
Çtaotâćâ ahurâi jêçnjâćâ vañhēus manañhô
Humãzdrâ ashâ jêćâ jâ raoćēbîs dareçatâ urvâzâ.

2. *Çraotâ gēus âis vahistâ avaênatâ çûćâ manañhâ*
Â varenâo vîćithahjâ nârēm narem qaqjâi tanujê
Parâ mazē jâoñhô ahmâi nē çazdjâi baodañto paitî.

3. *Aṭ tâ mainjû paourujê jâ jēmâ qafnâ açrvâtem*
Manahićâ vaćahićâ skjaothanôi hî vahjô akemćâ
'jâoçćâ hudâoñhô eres vîshjâtâ nôit duźdâoñhô.

5. At vestrum sublatis vitarum-duarum-causa manibus precantes-duae *sunt* ad vivum, mea anima terraeque indelebilis *anima;* ut Sapientem in-utrâque adjuvantibus *hominibus*, nec rectum-amanti porro-existentia nec opulenti inter mendaces *sit!*

6. Sic dixit vivus Sapiens sciens telam (poesin) cum-arte-textoria : „non-unam-vitam-possidens neque dominus de vero quocunque *erat;* itaque enim te opulentique agricolaeque creator formavit.“

7. Hunc invocationis vivus cantum fecit Vero conjunctus Sapiens terrae sexque ille-ipse regionibus sanctus praedicandus; quis-iste bona mente qui id det tempore hominibus?

8. Ille mihi hîc proprius *est* (hunc possideo) qui nostrum solus voces audiebat, Zarathustra sanctissimus; ille-ipse nostrum cognitiones vult Veroque perficienda palam-facere; quâ-de-causâ ei bonum-spiritum dabo artis-oratoriae.

9. Atque terrae anima flevit quae inopem *eorum* quorum-largitio-optatur feci vocem viri imbecillis ad-quem opto opum-possessionem! Quando tempore ille-ipse erit qui ei dederit manibus-factum auxilium?

10. Vos his Vive! habitaculum datis Vere! possessionemque illam bona mente quae (possessione) amoenitates voluptatemque dat. Ego-quid hujus Sapiens! te cogitem primum possessorem!

11. Ubi Verum bonamque Mentem Possessionemque sic amplificem? Vos Sapiens! sapientiâ pro magna magnitudine promisistis Vive! nunc nobis-duobus auxilium hoc-illud largitionis vestrae.

---

3. (30.)

1. Ita haec dicam, venientes! quae sapientia (res sapientes) tunc quaecunque scienti laudabiliaque vivo venerabiliaque bonae mentis *sint*; valde-felicia vera precar quorum luminibus conspiciendi ortus *sunt.*

2. Audite terrae *animam* illis; optima videatis flammas mente! secundum optiones (religiones) ad distinguendum *et* mulierem *et* virum sibi ipsi; antiquitus magni! qui huic nobis ad-consentiendum expergefacti *estis.*

3. Ita hi-duo spiritus primi qui gemini sponte-agentes *esse* audiuntur in menteque voceque *et* actione, haec-duo, melius pravumque; inter-hos-duos *eligite,* bonum-facientes sitis non malum-facientes.

4. *Atčâ hjat tâ hēm mainjû ǵaçaêtem paourvîm dazdê*
Gaêmčâ aǵjâitîmčâ jathâčâ anhat apemem anhus
Ačistô dregvatãm at ashaonê vahistem manô.

5. *Ajâo manivâo varatâ jē dregvâo ačistâ-verezjô*
Ashem mainjus çpēnistô jē khraožzdistēñg açēnô vaçtê
Jaêčâ khshnaoshen ahurem haithjâis skjaothanâis fraoret Mazdãm.

6. *Ajâo nôit eres vîshjâtâ daêvâčinâ jjat îs âdebaomâ*
Pereçmanēñg upâ-ǵaçat jjat verenâtâ ačistem manô
At aêshemem hēñdvâreñtâ jâ bãnajen ahû maretânô.

7. *Ahmâičâ khshathrâ ǵaçat mananhâ vohû ashâčâ*
At kehrpem utajûitis dadât Ârmaitis ãnmâ
Aêshãm tôi â anhat jathâ ajanhâ âdânâis paourvô.

8. *Atčâ jadâ aêshãm kaênâ ǵamaitî aênanhãm*
At Mazdâ taibjô khshathrem vohû mananhâ vôivîdâitê
Aêibjô çaçtî ahurâ jôi ashâ daden zaçtajô druǵem.

9. *Atčâ tôi vaêm qjâma jôi îm frashēm kerenaon ahûm*
Mazdâoçčâ ahurâonhô âmojaçtrâ baranâ ashâčâ
Hjat hathrâ manâo bavat jathrâ čiçtis anhat maêthâ.

10. *Adâ zî avâ drûǵô avô bavaitî çkeñdô çpajathrahjâ*
At açistâ jaoǵañtê â hushitôis vanhēus mananhô
Mazdâo ashaqjâčâ jôi zazentê vanhâo çravahî.

11. *Jjat tâ urvâtâ çashathâ jâ Mazdâo dadât mashjâonhô*
Qîtičâ ēneitî jjatčâ dregēm dregvôdebjô rashô
Çavačâ ashavabjô at aipî tâis anhaitî ustâ.

---

4. (31.)

1. *Tâ vē urvâtâ mareñtô agustâ vačâo çēnhâmahî*
Aêibjô jôi urvâtâis drûǵô ashahjâ gaêthâo vî-mareñčaitê
Atčit aêibjô vahistâ jôi zarazdâo anhen Mazdâi.

2. *Jêzi âis nôit urvânê advâo aibî-derestâ vaqjâo*
At vâo vîçpēñg âjôi jathâ ratûm ahurô vaêdâ
Mazdâo ajâo ãçajâo jâ ashât hačâ ǵvâmahî.

4. Atque ex-hoc hi-duo unâ spiritus conveniunt, primum creant, existentiamque non-existentiamque, et ut sit ultimum; vita nequissima mendacium, at veraci optima mens.

5. Horum-duorum spirituum *unum* eligite qui (quorum alter) mendax, nequissima-perpetrans, *alter* verum-*faciens* spiritus sanctissimus; qui durissimos lapides flagitat, et qui venerantur vivum essentialibus actionibus religiose Sapientem.

6. Horum-duorum non re-verâ sitis; Daêva aliquis quoniam eos infringebamus in-consulentes-inter-se irrupit dicens immo eligite nequissimam mentem. Tum in-impetum congregati sunt *Daêva*e *contra* quas praedicabant vitas-duas prophetae.

7. Huicque cum-possessione venit mente bona veroque, et corpus aeterna creavit Ârmaitis, animus horum in te erat ut temporis-cursu in creationibus primus.

8. Tumque quum horum aliquo venit malorum, tunc Sapiens! tibi (a te) possessio bonâ mente obtinetur, his in-vituperatione (castigatione) vive! qui vera reddunt manuum-duarum (promissa) mendacium (Lüge).

9. Atque illi nos simus qui hanc continuam efficiunt vitam; Sapientesque vivi *efficiunt* promoventia auxilia veraque; etenim ibi mente-praeditus solet-esse ubi prudentia est domi.

10. Haec enim illa mendacii auxilium est, diruptio deletoris. Et perfecta conjunguntur in pulchra-habitatione bonae mentis Sapientis Verique qui noti-sunt boni in-fama.

11. Idcirco haec dicta perficite quae Sapiens dedit hominibus sponteque efflat idcircoque perniciem mendacibus damnum, utilitates veracibus; et in his erit salus.

---

4. (31.)

1. Haec vestrum effata dicentes inaudita verba indicamus iis qui effatis mendacii veritatis praedia destruenti *sunt;* at-quaecunque iis optima qui corde-addicti sunt Sapienti.

2. Si his non efflanti-dicta in-viis-duabus pugnatum *est* (provisum est?) vestris! tum *ad* vos omnes ibo, quum legem vivus scit Sapiens harum-duarum partium quâ ex perpetuitate (perpetuo) vivimus.

3. *Jãm dâo mainjû âthrâćâ ashâćâ ćôis rânôibjâ khshnûtem*
Jjat urvâtem ćazdôññhvadebjô taṭ nē Mazdâ vîdvanôi vaoćâ
Hizvâ thwahjâ âoñhô jâ ǵvañtô vîçpēñg vâurajâ.

4. *Jadâ ashem zevîm añhen Mazdâoçćâ ahurâoñhô*
Ashićâ Ârmâitî vahistâ ishaçâ manañhâ
Maibjô khshathrem aoǵôñghvaṭ jêhjâ varedâ vanaêmâ druǵem.

5. *Taṭ môi vîćidjâi vaoćâ jjaṭ môi ashâ dâtâ vahjô*
Vîdujê vohû manañhâ mēñćâ daidjâi jêhjâ mâ ereshes
Tâćiṭ Mazdâ ahurâ jâ nôiṭ vâ añhaṭ añhaitî vâ.

6. *Ahmâi añhaṭ vahistem jē môi vîdvâo vaoćaṭ haithîm*
Mãthrem jîm Haurvatâtô Ashahjâ Ameretâtaçćâ
Mazdâi avaṭ khshathrem jjaṭ hôi vohû vakhshaṭ manañhâ.

7. *Jaçtâ mañtâ pourujô raoćēbîs rôithwen qâthrâ*
Hvô khrathwâ dãmis ashem jâ dârajaṭ vahistem manô
Tâ Mazdâ mainjû ukhshjô jē â nûremćiṭ ahurâ hâmô.

8. *Aṭ thwâ mēñhî paourvîm Mazdâ jazûm çtôi manañhâ*
Vañhēus patarēm manañhô hjaṭ thwâ hēm ćashmainî hēñgrabem
Haithîm ashahjâ dãmîm añhēus ahurem skjaothanaêshû.

9. *Thwôi aç Ârmaitis thwē â gēus tashâ aç-khratus*
Mainjû Mazdâ ahurâ hjaṭ aqjâi dadâo pathãm
Vâçtrjât vâ âitê jē vâ nôiṭ añhaṭ vâçtrjô.

10. *Aṭ hî ajâo fravaretâ vâçtrîm aqjâi fshujañtem*
Ahurem ashavanem vañhēus fshēñghî manañhô
Nôiṭ Mazdâ avâçtrjô daêvãçćinâ humaretôis bakhstâ.

11. *Hjaṭ nē Mazdâ paourvîm gaêthâoçćâ tashô daênâoçćâ*
Thwâ manañhâ khratûsćâ jjaṭ açtvañtem dadâo ustânem
Jjaṭ skjaothanâćâ çēñghãçćâ. Jathrâ varenēñg vaçâo dâitê,

12. *Athrâ vâćem baraitî mithahvaćâo vâ ereshvaćâo vâ*
Vîdvâo vâ evîdvâo vâ ahjâ zarezdâćâ manañhâćâ
Ânus-hakhs Ârmaitis mainjû pereçaitê jathrâ maêthâ.

13. *Jâ fraçâ âvîshjâ jâ vâ mazdâ pereçaitê tajâ*
Jē vâ kaçēus aênañhô â mazistãm ajamaitê bûǵem
Tâ ćashmēñg thwiçrâ hârô aibi ashâ aibî vaênahî vîçpâ.

3. Quam dedisti spiritus! igneque perpetuitateque, *et* cujus lignis-ad-ignem-eliciendum-destinatis oblationem? Quod dictum revelationem-divinam-habentibus, hoc nobis Sapiens! ad-sciendum loquere! lingua tui oris quâ viventes omnes protegas!

4. Quando Verum invocandum-est et *quum invocandi* sunt Sapientes vivi, effunde, Ârmaiti, optima praebe mente mihi possessionem potentia-praeditam, cujus auxilio deleamus mendacium!

5. Hoc mihi ad cognoscendum dic quo mihi vera data *tanquam* melius (optimum) possideo bona mente, et ad commonefaciendum cujus me rectitudinis (me monere quae rectitudo sit); haec omnia Sapiens vive! quae non vel erat vel erit.

6. Ei erat optimum, qui mihi sciens dixit verax carmen quod incolumitatis, veritatis immortalitatisque *est,* Sapienti illud regnum (potentia) quod eo bonâ dicere-potest mente.

7. Qui-haec cogitavit primus, luminibus *coelestibus* multitudinem suo-igne, ille-ipse intellectu creans verum quo fecit-ut-teneatur optima mens. Haec Sapiens spiritus! crescere-fecisti qui in omni-tempore vive! *tu* idem *eris.*

8. Sic te cogitabam primum Sapiens! altum naturae mente, bonae patrem mentis quum te simul oculo concepi, essentiale veritatis, creatorem vitae, vivum in actionibus.

9. In te erat Ârmaitîs (terra), in te terrae formator valde-intelligens, spiritus! Sapiens vive! quum ei fecisti viam, ab agricola vel venit *ad eum* qui vel non erat agricola.

10. Ita haec inter-hos-duos eligit agricolam sibi divitem, vivum veracem, bonae opulentiam mentis; ne, Sapiens! non-agricola deos-quosque-colens evangelii particeps-*sit!*

11. Id nobis Sapiens! primum praediaque creasti meditationesque, te (tua) mente intelligentiasque itaque existentem fecisti mundum itaque actiones (ceremonias) carminaque. Ubi optiones vir-liber facit,

12. Ibi vocem fert vel falsum-loquens vel rectum-loquens vel sciens vel nesciens ejus (sui) cordeque menteque; ex-ordine interrogat Ârmaitis spiritus-duos ubi domi *sunt.*

13. Quae caetera (porro) manifestanda *sunt* vel quae sapientia (res sapientes) interrogat-sibi illic vel qui in parvo damno maximam sibi-comparat voluptatem, haec oculos (oculis) splendens! custos circa Vere! circumspicis omnia!

14. *Tâ thwâ pereçâ ahurâ jâ zî âiti ǵēñghatiċâ*
Jâo ishudô dadeñtê dâthranãm haċâ ashaonô
Jâoçċâ Mazdâ dregvôdebjô jathâ tâo añhen heñkeretâ hjaṭ,

15. *Pereçâ avaṭ jâ mainis jē dregvâitê khshathrem hunâiti*
Dus-skjaothanâi ahurâ jē nôiṭ ǵjôtûm hanare vînaçti
Vâçtrjêhjâ aênañhô paçēus vîrâaṭċâ adruǵajañtô.

16. *Pereçâ avaṭ jathâ hvô jē hudânus demânahjâ khshathrem*
Shôithrahjâ vâ daqjēus vâ ashâ fradathâi açperezatâ
Thwâvãç Mazdâ ahurâ jadâ hvô añhaṭ jâ-skjaothanaçċâ.

17. *Katârēm ashavâ vâ dregvâo vâ verenvaitê mazjô*
Vîdvâo vîdushê mraotû mâ evîdvâo aipidē-bâvajaṭ
Zdî nē Mazdâ ahurâ vañhēus fradakhstâ manañhô.

18. *Mâ ċis aṭ vē dregvatô mãthrãçċâ gûstâ çâçnâoçċâ*
Â zî demânem vîçem vâ shôithrem vâ daqjûm vâ âdâṭ
Dusitâċâ marakaêċâ athâ îs çâzdûm çnaithishâ.

19. *Gûstâ jē mañtâ ashem ahûbis vîdvâo ahurâ*
Erezukhdhâi vaċañhãm khshajamanô hizvô-vaçô
Thwâ âthrâ çukhrâ Mazdâ vañhâu vîdâtâ rãnajâo.

20. *Jē dâjâṭ ashavanem divamnem hôi aparem khshajô*
Daregēm âjû temañhô dusqarethēm avaêtâ 'ç vaċô
Tēm vâo ahûm dregvañtô skjaothanâis qâis daênâ naêshaṭ.

21. *Mazdâo dadâṭ ahurô haurvatô ameretâtaçċâ*
Bûrôis â ashaqjâċâ qâpaithjâṭ khshathrahjâ çarô
Vañhēus vazdvarē manañhô jē hôi maiṅjû skjaothanâisċâ urvathô.

22. *Ċithrâ î hudâoñhê jathanâ vaêdemnâi manañhâ*
Vohû hvô khshathrâ ashem vaċañhâ skjaothanâċâ hapti
Hvô tôi Mazdâ ahurâ vâzistô añhaiti açtis.

---

5. (32.)

1. *Aqjâċâ qaêtus jâçaṭ ahjâ verezēnem maṭ airjamnâ*
Ahjâ daêvâ mahmî manôi ahurahjâ urvâzem â Mazdâo
Thwôi dûtâoñhô âoñhâmâ tēñg dârajô jôi vâô daibisheñti.

14. Haec te interrogem vive! quae enim veniunt venientque quae preces conduntur ab creatoribus veracis (veracibus) et quae Sapiens! a mendacibus, ut hae sint perfectae ita!

15. Interrogem illud, quae cogitatio *ejus sit* qui mendaci possessionem impertit, mala-perpetranti vive! *et quae cogitatio ejus sit* qui non vitam ullum (ullo modo) destruit agricolae damno in-pecore viroque (virisque), non-Mendacium-colentis.

16. Interrogem illud, quomodo ille-ipse qui bonis-donis-praeditus domus dominus vel agri vel provinciae veritati-propagandae studuit, tibi-addictus Sapiens, vive! quando ille-ipse erat *et* quae-perpetrans *erat.*

17. Utrum (uter) veraxve mendaxve docet majus? Sciens scienti dicat, ne nesciens velamen-faciat (celet); esto nobis Sapiens vive! bonae confirmator mentis.

18. Ne quis ita vestrum mendacis carminaque audiat legesque, quoniam domum vicumve agrumve provinciamve tradidit perniceique exitioque. Itaque eos interficite gladio!

19. Audiat qui cogitavit veritatem cum-vitis-duabus sciens, vive! recte-dictam vocum possidens linguae-arbitrium, a-te igne rubente Sapiens! bono posito in-lignis-duobus-ad-ignem-eliciendum-destinatis.

20. Qui faciat veracem mentientem, ei alienum imperium, perlongum aevo, caliginis male-splendens (male-sonans) abiit verbum; hanc vestrum-duorum vitam delentes actionibus suis religio eradicet!

21. Sapiens dedit vivus incolumitates immortalitatesque in multitudine perpetuitateque (multas perpetuasque) e-*suis*-bonis, possessionis custos, bonae lucrum mentis *ei* qui illi animo actionibusque amicus *erat.*

22. Cognita haec *sunt* bonum-facienti simulac possidenti mente bonum. Ille-ipse, rex! veritatem verbo actioneque colit, ille-ipse tibi sapiens vive! optime-vehens (ducens) erit res.

---

5. (32.)

1. Ejusque domesticus veneratus est *Sapientem* ejus servus cum cliente, hujus, Daêvae! in mea mente vivi ad ortus Sapientis; in-te (tui) missi simus; eos capias qui vos-duos oderunt.

2. *Aêibjô Mazdâo ahurô çâremnô vohû manaṅhâ*
Khshathrâṭ haċâ paiti-mraoṭ ashâ hus-hakhâ qēnvâtâ
Çpeñtãm vē Ârmaitîm vaṅuhîm varemaidê hâ nē aṅhaṭ.

3. *Aṭ jûs daêvâ vîçpâoṅhô akâṭ manaṅhô çtâ ċithrem*
Jaçċâ vâo mas jazaitê drûǵaçċâ pairimatôisċâ saomãm
Aipî daibitânâ jâis açrûdûm bûmjâo haptaithê.

4. *Jâṭ jûs tâ fra-mîmathâ jâ mashjâ aċistâ dañtô*
Vakhsheñtê daêvô-zustâ vaṅhēus çîżdjamnâ manaṅhâ
Mazdâo ahurahjâ khratēus naçjañtô ashâaṭċâ.

5. *Tâ debnaotâ mashîm huǵjâtôis ameretâtaçċâ*
Jjaṭ vâo akâ manaṅhâ jēñg daêvēñg akaçċâ mainjus
Akâ skjaothanem-vaċaṅhâ jâ fraċinaç dregvañtem khshajô.

6. *Paouru aênâo ēnâkhstâ jâis çrâvajêitê jêzî tâis athâ*
Hâtâ marânê ahurâ vahistâ vôiçtâ manaṅhâ
Thwahmî vî Mazdâ khshathrôi ashaêċâ çēñghô vîdãm.

7. *Aêshãm aênaṅhãm naêċiṭ vîdvâo âǵôi hâdrôjâ*
Jâ ǵôjâ çēñghaitê jâis çrâvî qaênâ ajaṅhâ
Jaêshãm tû ahurâ irikhtem Mazdâ vaêdistô ahî.

8. *Aêshãm aênaṅhãm Vîvaṅhushô çrâvî Jimaçċiṭ*
Jē mashjēñg ċikhshnushô ahmâkēñg gâus bagâ qâremnô
Aêshãmċiṭ â ahmî thwahmî Mazdâ viċithôi aipî.

9. *Dusçaçtis çravâo môreñdaṭ hvô ǵjâṭēus çēṅhanâis khratûm*
Apô mâ îstîm apajañtâ berekhdhãm hâitîm vaṅhēus manaṅhô
Tâ ukhdhâ manjēus mahjâ Mazdâ Ashâiċâ jûshmaibjâ gerezê.

10. *Hvô mânâ çravaô môreñdaṭ jē aċistem vaênaṅhê aogedâ*
Gãm ashibjâ hvareċâ jaçċâ dâthēñg dregvatô dadâṭ
Jaçċâ vâçtrâ vîvâpaṭ jaçċâ vadarē vôiżdaṭ ashâunê.

11. *Aṅhvîsċâ aṅhvaçċâ apajêitî raêkhnaṅhô vaêdem*
Taêċiṭ mâ môreñdan ǵjôtûm jôi dregvatô mazibîs ċikôiteres
Jôi vahistâṭ ashaonô Mazdâ râreshjãn manaṅhô.

12. *Jâ râoṅhajen çravaṅhâ vahistâṭ skjaothanâṭ maretânô*
Aêibjô Mazdâo akâ mraoṭ jôi gēus môrenden urvâkhs-ukhtî ǵjôtûm
Jâis Grēhmâ ashâṭ varatâ karapâ khshathremċâ îshanãm druǵem.

2. His Sapiens vivus protegens bonâ mente „per possessionem" respondit, „Vero pulchre-sequente lucente sanctam vestrum Pietatem bonam eligimus, haec nobis sit!"

3. Sic vos Daêvae! omnes e-mala mente estis *orta* varietas; et qui vestrum-duorum magnus colit mendaciique fallaciaequé Somam, praeterea insidias quibus famosi-esse-audimini terrae in-septem-regionibus.

4. Ex-quo vos haec excogitavistis quae homines pessima facientes loquuntur Daêvis-grata, bonâ privata mente, Sapientis vivi ex-intellectu pereuntes veritateque *sunt.*

5. Eo defraudatis hominem bonâ-naturâ immortalitateque nempe vestrum-duorum malâ mente, *et eorum* qui Daêvae *sunt* et *ejusque* malus spiritus, malâ actione-et-voce quâ potissimum-collecta *est* in-mendacem opulentia.

6. Multa damna facere-studuistis! quibus (quorum causa) si preces-fiunt, his *fiant* ita: quae-re-vera-sunt dicam vive! optimâ scis mente; in te Sapiens! in-regno veritateque laudem posui.

7. Horum damnorum nullum (in nullo), sciens in-acie castrorum-duorum quae auxilia *sint* clamat, in quibus (quorum) *esse* auditus-est suo ipsius modo: quorum tu vive! depulsionis Sapiens! scientissimus es.

8. Horum malorum Vivanghuides *esse* audiebatur Jimus-quoque, qui homines donis-veneratus nostras terrae (vaccae) partes illustrans *est,* in his-etiam ego-sum, te Sapiens! judice quoque.

9. Mala-verba--proferens auditiones perturbat ipse existentiae maledicendo intelligentiam. Ne fortunam auferant excelsam realem bonae mentis! Haec dicta spiritus mei Sapienti Veroque vobis! exclamo.

10. Ille-ipse ne auditiones perturbet qui nequissimum ad-videndum dixit, terram nequitiis solemque implevit et qui leges mendaces dedit et qui agros detondit quique detrimentum intulit veraci.

11. Viventis vitarum-duarumque aufert thesauri possessionem. Hicunque ne perturbent existentiam qui mendacis inter-magnos apparentes *sunt,* qui optimae veraci Sapiens! nocere-student menti.

12. Quâ donaverunt auditione ex-optimâ actione prophetae! His Sapiens mala dixit qui terrae perturbant edictum-dicendo existentiam, quibus Grehma *pugnans* contra-verum se-circumdedit sacrificulus *daemonum,* regnumque adeuntium ad-mendacium.

13. *Jâ khshathrâ Grēhmô hîshaçaṭ acistahjâ demânê manañhô*
Añhēus marekhtârô ahjâ jaêćâ Mazdâ ǵîgerezaṭ kâmê
Thwahjâ mãthrânô dûtēm jē îs pâṭ dareçaṭ ashahjâ.

14. *Ahjâ Grēhmô â hôithwôi nî kâvajaçćiṭ khratus nî dadaṭ*
Varećâ hîćâ fradivâ hjâṭ vîçeñtâ dregvañtem avô
Hjaṭćâ gâus ǵaidjâi mraoî jē dûraoshem çaoćajaṭ avô.

15. *Anâis â vē nînâçâ jâ karapôtâoçćâ kevîtâaoçćâ*
Avâis aipî jēñg daiñtî nôiṭ ǵjâtēus khshajamnēñg vaçô
Tôi âbjâ bairjâoñtê vañhēus â demânê manañhô.

16. *Hamēm taṭ vahistâćiṭ jē ush-urujê çjaçćiṭ dahmajâi*
Khshajãç Mazdâ ahurâ jêhjâ mâ âithisćiṭ dvaêthâ
Jjaṭ aênañhê dregvatô ēeâ nû ishjēñg añhajâ.

---

6. (33.)

1. *Jathâ âis ithâ vareshaitê jâ dâtâ añhēus paourjêhjâ*
Ratûs skjaothanâ razistâ dregvataêćâ jjaṭćâ ashaonê
Jêhjâćâ hēm'm jâçaitê mithahjâ jâćâ hôi â erezvâ.

2. *Aṭ jē akem dregvâitê vaćañhâ vâ aṭ vâ manañhâ*
Zaçtôibjâ vâ vareshaitî vañhâu vâ ćôithaitê açtîm
Tôi vârâi râdeñtî ahurahjâ zaoshê Mazdâo.

3. *Jē ashâunê vahistô qaêtû vâ aṭvâ verezēnjô*
Airjamnâ vâ ahurâ vîdãç vâ thwakhshañhâ gavôi
Aṭ hvô ashahjâ añhaṭ vañhēusćâ vâçtrê manañhô.

4. *Jē thwaṭ Mazdâ açrustîm akemćâ manô jazâi apâ*
Qaêtēusćâ taramaitîm verezēnahjâćâ nazdistãm druǵem
Airjamanaçćâ nadeñtô gēusćâ vâçtrâṭ acistem mañtûm.

5. *Jaçtê vîçpē-mazistem Çraoshem zbajâ avañhânê*
Apânô daregô-ǵjâitîm â khshathrem vañhēus manañhô
Ashâṭ â erezûs pathô jaêshû Mazdâo ahurô shaêitî.

* 6. *Jē zaotâ ashâ erezus hvô manjēus â vahistâṭ kajâ*
Ahmâṭ avâ manañhâ jâ verezjêidjâi mañtâ vâçtrjâ
Tâ tôi izjâ ahurâ Mazdâ darstôisćâ hēm-parstôisćâ.

13. Quas possessiones Grehma tradidit pessimae habitaculo mentis, vitae occisoris hujus, in-quâque Sapiens! contumeliâ-affecit cupiditate tui vatis legationem qui eos propulset ab-impetu veri.

14. Hujus Grehma in vinculis *sit! expulsi* vates-quicunque *daemonum,* intelligentia abolet artes *magicas* quasque antiquitus *traditas* quum veniunt ad-mendacem auxilium (auxilio). Itaque terra vincere dicebatur, quae malum-propellens inflammavit auxilium.

15. Illis in vobis delebo quae sacrificia-daemonum vaticiniaque! — Auxiliis quoque quos faciunt non existentiae possessores libere, hi ab iis feruntur bonae in habitaculum Mentis.

16. Omne hoc optimo-cuique qui late-splendenti adjacens *est* sacrificio (qui id perficit) regnans, Sapiens vive! cujus me ad-rem-omnino misisti; itaque perniciei mendaces quoad nunc adeundos faciam!

---

6. (33.)

1. Sicut his ita perficienti quae datae *sunt,* vitae primae leges, actiones justissimas, mendacique *accidit* et quod veraci; cujusque totam-rem colenti fallaciae et *ei illa* quae in eâ recta.

2. Sic qui malum mendaci voceve vel mente, mànibusve perficit vel ope-boni cognoscit non-existentiam: hi propugnaculo agunt, vivi in-gratia Sapientis!

3. Qui veraci optimus domesticorum-duorum vel servorum-duorum clientum-duorum-ve vel viva sciens laborando terrae: sic hic Veri erit bonaeque in-campo Mentis.

4. Qui a te Sapiens! inobedientiam malamque mentem deprecar domesticique impietatem servique proximum mendacium clientisque adhaerentis terraeque a-campo pessimam cogitationem.

5. Qui tibi omnium-maximum Çraoshem invocabo *ut sit* propulsori diripientis longam-existentiam in regno bonae Mentis, Veri in rectis viis in-quibus Sapiens vivus habitat.

6. Qui invocavit vera rectus, ille-ipse Spiritus optimi in essentia; ex hoc illâ mente *est praeditus* quâ colere cogitavit agrestia, haec tui venerabor vive Sapiens! e-visuque colloquioque.

7. *Â mâ âidûm vahistâ â qaêthjâćâ Mazdâ dareçataćâ*
Ashâ vohû manañhâ jâ çrujê parē magaonô
Âvis nâo añtare heñtû nemaqaitîs ćithrâo râtajô.

8. *Frô môi fravôizdûm arethâ tâ jâ vohû shavâi manañhâ*
Jaçnem Mazdâ khshmâvatô aṭ vâ ashâ çtaomjâ vaćâo
Dâtâ vē ameretâtaçćâ utajûitî haurvatâo draonô.

9. *Aṭ tôi Mazdâ tēm mainjûm ashaokhshajañtjâo çaredjajâo*
Qâthrâ maêthâ mâjâ vahistâ baretû manañhâ
Ajâo ârôi hâ-kurenem jajâo haćaiñtê urvãnô.

10. *Viçpâo çtôi huǵitajô jâo zî âoñhare jâoçćâ heñtî*
Jâoçćâ Mazdâ bavaiñtî thwahmî hîs zaoshê âbakhshôhvâ
Vohû ukhshjâ manañhâ khshathrâ ashâćâ ustâ tanûm.

11. *Jē çevistô ahurô Mazdâoçćâ Ârmaitisćâ*
Ashemćâ frâdaṭ-gaêthem Manaçćâ vohû Khshathremćâ
Çraotâ môi mareżdâtâ môi âdâi kahjâićiṭ paitî.

12. *Uç môi uzâreshvâ ahurâ Ârmaitî tevîshîm daçvâ*
Çpēnistâ mainjû Mazdâ vañhujâ zavô-âdâ
Ashâ hazô ēmavaṭ vohû manañhâ fçeratûm.

13. *Rafedhrâi vouru-ćashânê dôishî môi jâ vē abifrâ*
Tâ khshathrahjâ ahurâ jâ vañhēus ashis manañhô
Frô çpeñtâ Ârmaitê ashâ daênâo fradakhshajâ.

14. *Aṭ râtãm Zarathustrô tanvaçćiṭ qaqjâo ustanem*
Dadâitî paurvatâtem manañhaçćâ vañhēus mazdâ
Skjaothanahjâ ashâ jâćâ ukhdhaqjâćâ çraoshem khshathremćâ.

---

7. (34.)

1. *Jâ skjaothanâ jâ vaćañhâ jâ jaçnâ ameretatâtem*
Ashemćâ taêibjô dâoñhâ Mazdâ khshathremćâ haurvatâtô
Aêshãm tôi ahurâ ēhmâ paourutemâis daçtê.

2. *Aṭćâ î tôi manañhâ mainjēusćâ vañhēus viçpâ dâtâ*
Çpeñtaqjâćâ neres skjaothanâ jêhjâ urvâ ashâ haćaitê
Pairi gaêthê khshmâvatô vahmē Mazdâ garôibis çtûtãm.

7. Ad me ite optimae ad *me* propriaeque, Sapiens! conspiciendae veritates bonâ mente! quâ audior coram magno-adjutore. Palam nos-duos inter fiant ad-venerationem-pertinentes diversi modi!

8. *Provenite* mihi! provenite res tales! quae bonâ illi-ipsi mente *sunt,* cultus Sapiens! vestrum et verae laudatoriae voces. Date vestrum et immortalitates aeternas-duas *et* incolumitates, vigorem.

9. Ita tibi Sapiens! hunc spiritum veritate-augentium-duarum *virium* per-totum-annum-efficacium suo-igne, loco, origine, optimae indole mentis, — harum-duarum in-promptu praeparatio *est* quas-duas sequuntur animi.

10. Omnes in-mundo bonae-res quae enim erant et-quae Sapiens! erunt, tuâ eas gratiâ largire; bonâ auge mente possessiones veritatesque, salute corpus!

11. Qui fortissimus vivus Sapiensque Pietasque et Verum convallans-praedia Mensque bona Possessioque *estis:* audite me felicem-reddite me in [1]) opere quocunque!

12. Mihi assurge-te viva Ârmaiti, vigorem da sanctissime spiritus Sapiens! bonâ precum-oblatione, *da mihi* Vere! robur vehemens, bonâ mente opulentiae-legem.

13. Saluti late spectanti curas mihi, *ea veritate* quae vos implevit, illâ *veritate* possessionis vivâ quae bonae veritas *est* mentis; *corrobora* sancta Pietas vera! carmina corrobora!

14. Ita *e numero*-sacrificantium Zarathustra, *ut* corporis-cujuscunque proprii natura *maneat,* dat primordium et *quidem* mentis bonae sapientiam, actionis veritates et quae *similia* verbique auditionem possessionemque.

---

7. (34.)

1. Quâ actione quâ voce quâ veneratione immortalitatem veritatemque his praebeas Sapiens! possessionemque incolumitatis: harum *rerum* tibi vive! hoc-illud plurimum datur (datum est).

2. Itaque haec tibi mente spiritusque boni omnia data sanctique viri actione, cujus animus veritates sequitur; in habitatione vestrâ amplificatio Sapiens! cantibus laudantium *est.*

---

[1] pro *paitî.*

3. *Aṭ tôi mjazdem ahurâ nemaṅhâ ashâićâ dâmâ*
Gaêthâo viçpâo â khshathrôi jâo vohû thraostâ manaṅhâ
Ârôi zî hudâoṅhô viçpâis Mazdâ khshmâvaçû çavô.

4. *Aṭ tôi âtarĕm ahurâ aoġôṅhvaṅtem ashâ uçemahî*
Açîstem ĕmavaṅtem çtôi-rapeṅtem ćithrâ-avaṅhem
Aṭ Mazdâ daibishjaṅtê zaçtâçtâis derestâ-aênaṅhem.

5. *Kaṭ vĕ khshathrem kâ îstis skjaothanâis Mazdâ jathâ vaokhemî*
Ashâ vohû manaṅhâ thrâjôidjâi drigûm jûshmâkem
Parĕ vâo viçpâis parĕ vaokhemâ daêvâisćâ khrafçtrâ mashjâisćâ.

6. *Jêzî athâ çtâ haithîm Mazdâ Ashâ vohû manaṅhâ*
Aṭ taṭ môi dakhstem dâtâ ahjâ aṅhĕus viçpâ maêthâ
Jathâ vâo jazemnaçćâ urvâidjâo çtavaç ajênî paitî.

7. *Kuthrâ tôi aredrâ Mazdâ jôi vaṅhĕus vaêdemnâ manaṅhô*
Çĕṅghûs raêkhnâo açpĕṅćît çâdrâćît ćakhrajô ushi-urû
Naêćîm tĕm anjĕm jûshmaṭ vaêdâ ashâ athâ nâo thrâzdûm.

8. *Tâis zî nâo skjaothanâis bjaṅtê jaêshû aç pairî pourubjô ithjêġô*
Jjaṭ açaoġjâo nâidjâoṅhem thwahjâ Mazdâ âçtâ urvâtahjâ
Jôi nôiṭ ashem mainjaṅtâ aêibjô dûirê vohû açmanô.

9. *Jôi çpeṅtãm Ârmaitîm thwahjâ Mazdâ berekhdhãm vîdushô*
Dus-skjaothanâ avazazaṭ vaṅhĕus ĕviçtî manaṅhô
Aêibjô mash ashâ çjazdaṭ javaṭ ahmaṭ aurunâ khraftçtrâ.

10. *Ahjâ vaṅhĕus manaṅhô skjaothanâ vaoćaṭ garebãm hukhratus*
Çpeṅtãmćâ Ârmaitîm dãmîm vîdvâo hathãm ashahjâ
Tâćâ viçpâ ahurâ thwahmî Mazdâ khshathrôi â vojathrâ.

11. *Aṭ tôi ubê haurvâoçćâ qarethâi â ameretatâoçćâ*
Vaṅhĕus khshathrâ manaṅhô ashâ maṭ ârmaitis vakhst
Utajûitî tevîshî tâis â Mazdâ vîdvaêshãm thwôi ahî.

12. *Kaṭ tôi râzarĕ kaṭ vashî kaṭ vâ çtûtô kaṭ vâ jaçnahjâ*
Çrûidjâi Mazdâ frâvaoćâ jâ vĕ dâjâṭ ashîs râshnãm
Çîshâ nâo ashâ pathô vaṅhĕus qaĕtĕṅg manaṅhô.

3. Ita tibi sacrificium vive! laude Veroque damus in habitationibus omnibus quas bonâ construxisti mente. In-promptu enim *estote* bonum-facientes! in-omnibus *rebus* Sapiens! quae-vestrum-*sunt* salus *est.*

4. Sic tibi ignem vive! robustum vere! desideramus, incolumem, potentem, mundum-adjuvantem, varia-auxilia-*ferentem,* sic *tibi* Sapiens! delenti telis-a-manibus-missis *eum*-qui-commisit-peccatum.

5. Quid vestrum regnum? quae fortunae actionibus *comparatae* Sapiens! ut loquar veritates bonâ mente ad-triplicem-faciendam trinitatem vestram? Jam-dudum vobis duobus in-omnes, jamdudum loquebamur in daemones, in-carnem-vorantes, hominesque.

6. Si nunc estis re-vera Sapiens! Vere! *praediti* bonâ mente: sic hoc mihi robur date hujus vitae omni loco, quoniam vos-duos venerans praedicationi *vestrae* laudansque obviam ire-volo.

7. Ubi ii prospiciens Sapiens! qui bonae mentis possessa mentis indicant bona; caligo-quaecunque oppressio-quaecunque efficis-ut-fiat manifesta-late. Nullum hunc alium praeter-vos nosco Vera! Nunc nos-duos servate!

8. His enim nostris actionibus terror-injicitur *iis* in-quibus erat in multos pernicies; itaque affligas cognatum *inimicum* tui Sapiens! angore edicti: „qui non verum cogitant, iis in-remoto *loco habitatio* est a-lucente coelo".

9. Qui, *quamquam* sanctam Pietatem tuae *mentis* Sapiens! excelsam scientes *sunt,* malas-actiones progignendo *addicti sunt* bonae ignorantiâ mentis: iis magnus dejicit veritates quoniam ex-hoc discurrentes *daemones*-carnem-vorantes *nascuntur.*

10. Hujus bonae mentis actiones dixit fructum esse valde-intelligens sanctamque Pietatem creaturas-habentem sciens substantiam veritatis *esse-dixit;* eaque omnia vive! in tuo Sapiens! regno *sunt* quae-moventur.

11. Sic tibi ambae incolumitatesque in splendorem immortalitatesque *sunt;* bonae regno mentis Vero cum Pietas crescit; sempiternae vires-duae in his sunt; Sapiens! possidentium *eas* in te es.

12. Quid tibi arcanum *est?* quid concupiscis? quidve laudantis quidve venerationis *est?* Audiri Sapiens! dic *ea* quae vestrûm faciant veritates custodum. Doce nos vere! vias bonae a-te-ipso-calcatas mentis.

13. *Tēm advânem ahurâ jēm môi mraos vaňhēus manaňhô*
Daênâo çaoshjaňtãm jâ hû-keretâ ashâṭćiṭ urvâkhshaṭ
Hjaṭ ćivistâ hudâobjô mîžhdem Mazdâ jêhjâ tû dâthrem.

14. *Taṭ zî Mazdâ vairîm açtvaitê ustânâi dâtâ*
Vaňhēus skjaothanâ manaňhô jôi zî gēus verezēnê azjâô
Khshmâkãm hućiçtîm ahurâ khratēus ashâ frâdô verezēnâ.

15. *Mazdâ aṭ môi vahistâ çravâoçćâ skjaothanâćâ vaoćâ*
Tâ tû vohû manaňhâ ashâćâ ishudem çtûtô
Khshmâkâ khshathrâ ahurâ frashēm vaçnâ haithjēm dâo ahûm.

---

13. Haec via vive! quam mihi dixisti bonae mentis, *sunt* dicta *sacerdotum*-ignem-inflammantium quae bene-facta e-veritate-quâque enata-sunt. Etenim praebitum-est bonum perficientibus praemium Sapiens! cujus tu *es* dator.

14. Hoc enim Sapiens! propugnaculum existenti mundo dedistis, bonae actiones mentis; *iis* qui enim terrae culturâ indelebilis *occupati sunt*, vestram bonam-sapientiam *dedistis;* vive! intelligentiae veram tuitus-es culturam.

15. Sapiens! sic mihi optimas auditionesque actionesque dic illas, tu bonâ mente verâque *dic* precationem laudantis; vestro regno vive! continuam gratiâ *tuâ* praesentem fecisti vitam.

Deutsche Uebersetzung der Gatha ahunavaiti.

1. (28.)

1. Der geoffenbarte Gedanke, das geoffenbarte Wort, die geoffenbarte That des wahrhaftigen Zarathustra. — Die unsterblichen Heiligen sangen die Lieder vor.

Anbetung euch, ihr wahrhaftigen Lieder!

2. Ich heb empor in Andacht meine Hände und verehre zuerst alle wahren Werke des weisen heiligen Geistes und des frommen Sinnes Einsicht, um dieses Glücks theilhaftig zu werden. Jenen Werken und der Seele der Erde will ich mein Gebet darbringen.

3. Frommen Sinns will ich mich euch nahen, Weiser! Lebendiger! mit der Bitte, mir das irdische und das geistige Leben zu verleihen. Durch Wahrheit sind diese Güter zu erlangen, die der Selbstleuchtende den danach Strebenden schenkt.

4. Euch beide will ich rühmen, dich, Wahrheit, und dich, den guten Sinn, zum zweiten; den lebendigen Weisen und den Reichthum, den ich noch nicht angefleht; mit diesen komme die Armaiti (Ergebenheit), die vor dem Bösen schützt, auf meinen Ruf meinem Heil her.

5. Mein Geist verkündet Lob der Seele der Erde und dem guten Sinn, und den Wahrheiten der heiligen Werke des kundigen Weisen, des Lebendigen. Wie lang die Kraft mir reicht euch zu verehren, so lang bleib ich beim Suchen nach der Wahrheit.

6. Wahrer! wie vermag ich dich zu schauen und den guten Sinn, und Craosha, der dem allerstärksten, dem lebendigen Weisen, die Wege bahnt. Möchte dieser Spruch, von unserm Mund gesprochen, die verderblichen Geschöpfe vertreiben!

7. Komm mit dem guten Sinn, verleih des Wahren Gaben für lange Zeit, durch deine mächtigen Worte, Weiser! Verleih dem Zarathustra deine starke Hilfe und auch uns, daß wir des Feindes Angriffe besiegen.

8. Gieb, Wahrer! diese Wahrheit, des guten Sinnes Güter. Gieb du, Armaiti, dem Vistacpa und auch mir Vermögen. Läß du Weiser! du König! uns eure glückbringenden Sprüche vernehmen.

9. Dich, den Besten, Bester! mit dem besten Wahren, dich, den Lebendigen! will ich verehren; Hilfe wünsch ich für Frashaostra und mich und für Die, denen du für alle Zeit des guten Sinnes Kraft verleihen magst.

10. Um Schätze zu gewinnen feuern wir euch an mit unsern Gebeten, den lebendigen Weisen und den wahren und den besten Sinn sowie jeden, der eurem Reiche angehört, in welcher Klasse der himmlischen Lobsänger er auch sey. Auf unsern Ruf verleiht ihr Güter, Nahrung und Besitz von Macht.

---

11. Du kennst, lebendiger Weiser! die bereits vorhandenen Gesetze des Wahren und des guten Sinnes; befriedigen will ich meine Lust, sie zu erlangen; von euren eigenen Sprüchen, die zur Nahrung, zu Gütern verhelfen können, kenne ich noch gar keine.

12. Du selbst, der du durch diese Gesetze das Wahre und den guten Sinn beschützest ewiglich, du lebendiger Weiser! lehr mich doch durch deinen Geist verkündigen, durch wessen Munde, durch wen überhaupt das erste Leben besteht.

---

2. (29.)

1. Zu euch rief laut die Erdseele: Für wen schuft ihr mich, wer schuf mich? Gegen mich stürmt die Gewalt und die Rohheit an mit Kühnheit und mit Macht. Niemand anders, als ihr, schlägt sie mir zurück, niemand sonst verkündet, was dem Landmann frommt.

2. Da fragte der Bildner der Erde das Wahre: was hast du für ein Gesetz für die Erde gegeben, als ihr sie schufet, ihr Herrscher, daß sie stets das Vieh ernähre durch ihre Fluren? Welchen Lebendigen schufet ihr zu ihrer Hilfe, der den von den Lügnern versuchten Angriff abzuwehren vermag?

3. Dieser Erdseele antwortete der das Wahre nie verlassende, der keinen Haß hegende: Aller jener Dinge, die dem Herrn der erhabenen Feuer gehören, bin ich unkundig; von allen, die sind, ist jener der Stärkste, dem ich mich einmal mit Anbetung nahen will.

4. Der Weise ist der Sprecher; er weiß am besten zu verkündigen, was er für den, der gewirkt hat gegen Daevas und böse Menschen, und für Den, der wirken wird, ersonnen. Er, der Lebendige, weiß zu unterscheiden. Er möge daher gegen uns seyn, wie es ihm gefällt.

5. Mit aufgehobenen Händen bittet meine und der Erde unzerstörbare Seele wegen eurer beider Leben, daß die, die den Weisen in Verwirklichung der beiden Leben unterstützen, sowie die das Rechte Liebenden, und die Vermögenden, vom Weiterleben unter den Lügnern befreit werden.

6. Also sprach nun der lebendige Weise, der das Gesetz und die Dichtkunst kennt. „Kein Herr auch nur eines Lebens, noch ein Herr des Wahren war da; daher schuf dich der Schöpfer für den Vermögenden und den Landmann."

7. Dieses Lied der Verehrung dichtete der lebendige Weise im Verein mit dem Wahren für die Erde; in den sechs Gegenden der Erde ist es heilig zu preisen. Wen hast du guten Geistes, der es zur Zeit den Menschen gebe?

8. Nur einen habe ich, der unsere Reden hörte, nämlich den hochheiligen Zarathustra; dieser will unsere weisen Sprüche und die vom Wahren zu vollbringenden Thaten bekannt machen. Daher will ich ihm der Redekunst Annehmlichkeit verleihn.

---

9. Da weinte die Erdseele: das Gebet des schwachen Mannes um erwünschte Güter ließ ich unerhört, dem wünsche ich jetzt Besitz von Gütern. Wann wird der erscheinen, der ihm thätige Hilfe schaffe?

---

10. Ihr gebt diesen Wohnung, Lebendiger! und mit gutem Sinn jenen Besitz, Wahrer! der Annehmlichkeiten und Genüsse gewährt. Ich will dich, Weiser, als seinen ersten Besitzer andächtig verehren.

11. Wo soll ich das Wahre, den guten Sinn, den Besitz nun verherrlichen? Ihr, Weiser! Lebendiger! verspracht zum Erkennen des großen Guts uns beiden gerade die Hilfe eurer Spende.

---

3. (30.)

1. Verkündigen will ich jetzt, ihr Nahenden! die weisen Sprüche des Allweisen, die Lobeslieder des Lebendigen und die Anbetungen des guten Geistes, die herrlichen Wahrheiten, deren Aufgang bei den Flammen sich schauen läßt.

2. Horcht deshalb auf die Erdseele (Urstier), schaut an die Feuerstrahlen mit frömmstem Sinn. Ein Jeder, Mann wie Weib, ist zu scheiden nach seinem Glauben. Ihr Gewaltigen von Alters her, erwacht und stimmt uns bei!

3. Von Anbeginn giebt es ein Zwillingspaar, zwei Geister, jeder von eigener Thätigkeit; sie sind das Gute und das Böse in Gedanken, Wort und That. Wählt unter beiden, seid gut, nicht bös!

4. Und diese zwei Geister begegnen sich und schaffen das Erste (Irdische), das Seyn und Nichtseyn, und das Letzte (Geistige); den Lügnern wird das schlimmste Daseyn; dem Wahrhaftigen das beste.

5. Von diesen beiden Geistern wählt einen, entweder den lügnerischen, das Schlimmste vollbringenden, oder den wahren heiligsten Geist. Wer jenen wählt, erwählt das härteste Loos, wer diesen, verehrt den Ahuramazda gläubig und in Wahrheit durch seine Thaten.

6. Diesen beiden könnet ihr nicht dienen. Irgend ein böser Geist, die wir vernichten wollen, überfällt die sich Berathenden und spricht: „Wählt den schlechtesten Sinn." Dann schaaren sich diese Geister zum Angriff gegen die beiden Leben, die die Propheten laut verkündigten.

7. Und diesem irdischen Leben kam Armaiti mit irdischer Macht, der Wahrheit und dem guten Sinn zu Hilfe; sie, die Ewige, schuf die Körperwelt, der Geist aber ist bei Dir, Weiser! in der Zeit das Erste bei den Schöpfungen.

8. Wann der Geist in irgend welches Uebel kommt, so wird von dir, o Weiser! irdischer Besitz nebst gutem Sinn verliehen; aber Die straft er, deren Versprechen Lüge, nicht Wahrheit ist.

9. So laßt uns denn als Forterhalter dieses Lebens wirken, dessen eifrigste und wahre Förderer die lebendigen Weisen selbst sind. „Dort nur ist der Verständige, wo die Einsicht wohnt."

10. Gerade sie ist die rechte Hilfe gegen das Böse, sie ist die Zerstörung des Verderbers. Vollkommenes wohnt nur in dem schönen Haus des guten Sinns, des Weisen und des Wahren, die als gut berühmt sind.

11. Uebt aus die Lehren, von Mazda's eigenem Mund gesprochen, die er den Menschen gab, den Lügnern zum Schaden, zur Vernichtung, dem Wahrhaftigen zum Heil. In ihnen ruht das Glück.

---

4. (31.)

1. Indem wir diese eure Sprüche verkündigen, sprechen wir unbekannte Worte für Die aus, welche dem durch seine Lügensprüche die reinen Landgüter Verderbenden angehören. Alles Gute wird Denen zu Theil, die mit Herz und Seele dem Ahuramazda ergeben sind.

---

2. Wenn hiedurch nicht für den Verkündiger beider Wege gesorgt wird, so muß ich zu euch Allen gehen (um mich zu erkundigen), weil der lebendige Weise das Gesetz wohl kennt und die Fortdauer der beiden Theile, durch die wir leben.

---

3. Wem wurde das Glück zu Theil, daß du seinen Reibhölzern anhaltendes Feuer gabest, Geist Mazda? Welchen Spruch die Kenner der göttlichen Offenbarung besitzen, den laß uns wissen, Weiser! durch deinen eignen Mund, mit dem du alle Lebenden beschützest.

---

4. Wann die Wahrheit und die lebendigen Weisen auf den Ruf erscheinen, so spende Armaiti mir mit dem besten Sinn ein mächtiges Besitzthum, durch dessen Hilfe wir die Lüge vernichten mögen.

---

5. Sag mir dieses, um zu erkennen, welch hohes Gut ich in den mir verliehenen Wahrheiten durch den guten Sinn besitze, und um mich zu erinnern an das Gerade (Richtige), sowie an alles Das, lebendiger Weiser! was nicht war, noch sein wird (das Unrichtige, Falsche).

6. Der hatte das Beste, der als Wissender mir das wirkliche Lied des Wohlstandes, der Wahrheit und der Unsterblichkeit verkündigte. Der Weise hat jene Macht, daß er es durch seinen guten Sinn verkündigen kann.

7. Der, welcher durch sein eigenes Licht der Himmelslichter Menge uranfänglich erfand, der schafft durch seine Einsicht das Wahre, wodurch besteht der gute Sinn. Dies lässest du gedeihen, weiser Geist! der du derselbe bleibst zu aller Zeit.

8. Dich dacht ich als den Urersten, Weiser! als den Hohen in der Natur wie im Geiste, als den Vater des guten Sinnes, da ich dich mit Augen schaute als der Wahrheit Wesenheit, als des Lebens Schöpfer, als den Lebendigen in deinen Handlungen.

9. In Dir ruhte die heilige Erde, in Dir der hochverständige Bildner des Erdleibes, lebendiger Geist, Mazda! Auf dem von dir angewiesenen Weg kommt sie vom Landmann her und geht an dem vorbei, der keiner ist.

10. Sie wählt sich unter beiden den Reichen, Lebendigen, Wahrhaftigen, die Reichthümer des guten Sinnes; kein Nichtbebauer des Landes, der irgendwelche Götzen verehrt, soll Antheil an der frohen Kunde haben, Weiser!

11. Du schufst zuerst, o Weiser! unsere Landgüter und ersannest die Sprüche durch deinen Geist und die Erkenntnisse; dadurch erschufest du die Welt dieses Daseins, dadurch die heiligen Handlungen und die Reden.

12. Wo dem freien Mann die Wahl frei steht, da bringt sein Wort der Lügenredner wie der Wahrheitredner, der Wissende wie der Unwissende nach seinem Herz und Sinn hervor. Der Reihe nach fragt Armaiti beide Geister, wo ihre Heimath ist.

---

13. Was sonst für andere Dinge zu offenbaren sind, oder welche Weisheiten dort erfragt werden, oder wo Einer durch kleinen Schaden sich den größten Genuß verschafft, dieses Alles erschaust du als Wächter mit deinen glänzenden Augen, Wahrer!

14. Dies will ich dich fragen, Lebendiger! für jetzt und für die Zukunft, wie die Gebete, die von den wahrhaftigen Schöpfern und welche von den Lügnern gegeben sind, gedichtet wurden.

15. Dies will ich fragen, was die Gesinnung Dessen sei, der dem Lügner, dem Vollbringer des Schlechten Besitz verleiht, Lebendiger! und was die Gesinnung Dessen ist, der das Leben desjenigen Landmanns, welcher die Lüge nicht verehrt, auf keine Weise an Vieh oder Menschen verletzt.

16. Dieß will ich fragen, wie der reich begabte Herr des Hauses, der Gegend oder der Provinz die Wahrheit zu verbreiten strebte, wenn er dir, lebendiger Weiser! ergeben war und was er that.

---

17. Lehrt der Wahrhaftige oder der Lügner das Größere? der Wissende sage es dem Nichtwissenden; der Nichtwissende möge es nicht verbergen; sei uns, lebendiger Weiser! ein Stärker des guten Sinns!

18. Keiner von euch höre auf die Lieder und Gebote des Lügners, denn Haus und Dorf, Gegend und Provinz stürzt er in Unglück und Verderben. Daher tödtet diese Lügner mit dem Schwerte!

19. Aber der Wissende, welcher nur an die Wahrheit und die beiden Leben dachte, Lebendiger! dessen Zunge frei sich bewegt, höre auf die richtigen Worte, die durch dein glänzendes gutes Feuer, das in den Reibhölzern ruht, verkündet werden, Weiser!

20. Wer den Wahrhaftigen zum Lügner macht, der kommt unter fremde Herrschaft lange Zeit, dem wird das üble Wort „ins Dunkel"! verkündigt. Der Glaube soll Die, welche durch ihre Handlungen euer Leben zerstören, ausrotten!

---

21. Der lebendige Weise, der Wächter des Besitzthums, verlieh aus der Fülle seiner Güter Wohlstand und Unsterblichkeit in reichem Maß und von ewiger Dauer, des guten Sinnes Glück Dem, der durch Gesinnung und durch Thaten sich als seinen Freund bewies.

22. Dies ist bekannt dem Gutes Thuenden, wie dem Gutgesinnten. Gerade Der verehrt, o König! die Wahrheit in Wort und That, gerade Der ist dir, lebendiger Weiser! der beste Förderer.

---

5. (32.)

1. Sein Anverwandter, sein Knecht und Schutzgenosse, betet an nach meinem Sinn, ihr Daeva's; beim Aufgang dieses Weisen (des Feuers). Deine Boten wollen wir seyn, Mazda! halt die fest, die euch hassen.

2. Diesen antwortete der lebendige Weise, der durch den guten Sinn Schutz gewährt: des Besitzthums wegen wählen wir durch die Wahrheit, unsere schöne, glänzende Begleiterin, eure gute heilige Ergebenheit, sie soll uns seyn!

---

3. Ihr Daeva's allesammt seyd nur gar mannigfache Ausgeburten des schlechten Sinnes, sowie der Große, der eurer Lüge und eurer Täuschung Rauschtrank für hochheilig hält, und eure Trugkünste, durch die ihr in allen Theilen der Erde so wohl bekannt seyd.

4. Dadurch erfandet ihr all das Schlechte, das die Menschen thun und reden, das zwar den Daeva's angenehm, aber allen guten Sinnes baar ist, und deshalb durch des lebendigen Weisen Einsicht und die Wahrheit zu Grunde gehen.

5. So betrügt ihr den Menschen um sein gutes Daseyn und seine Unsterblichkeit durch euren schlechten Sinn — sowohl durch den der Daeva's als den des schlechten Geistes — durch schlechte That und schlechtes Wort, wodurch der Lügner Macht sich sammelt.

---

6. Viele Uebel suchtet ihr zu stiften. Will man um ihre Abwehr bitten, so geschehe es durch diese Gebete. Die wirklichen Worte, die du weißest mit gutem Sinn, will ich sprechen. Deinem Reich und deiner Wahrheit bringe ich Lob dar, lebendiger Weiser!

7. Gegen keines dieser Uebel kann der Wissende beim Kampf der beiden Heere Hilfe verkünden, da er sie selbst auf eigene Weise erfahren. Ihre Abwehr kennst du, lebendiger Weiser! am besten.

8. Man hört, auch Jima, des Vivanghvat Sohn, war von diesen Uebeln nicht verschont, er, der die Menschen durch seine Gaben beglückte und unsere Theile der Erde mit seinem Lichte erfüllte. Auch ich bin in ihnen, nach deiner Entscheidung, Weiser!

---

9. Wer böse Worte spricht verwirrt die Reden, indem er schmäht des Daseyns Weisheit. Nicht sollen sie das hohe, wirkliche Gut des guten Sinnes uns rauben. Diese Worte meines eigenen Geistes rufe ich euch, dem Weisen und dem Wahren, laut zu.

10. Jener soll nicht die Reden verwirren, der gegen die Erde und die Sonne durch seine Schlechtigkeiten das Schlechteste was zu sehen aussprach, der die lügnerischen Gesetze gab, der die Felder verwüstet und dem Wahrhaftigen Schaden zufügt.

11. Den Besitz des Schatzes der beiden Leben und des Belebten nimmt er weg. Aber Die, welche als die Großen des Lügners erscheinen, welche, Weiser! dem besten Geist, dem wahrhaftigen, zu schaden trachten, sollen das Daseyn nicht verwirren.

---

12. Mit dieser Rede mögen uns die Propheten der besten That halber beschenken! Gegen Die sprach der Weise schlimme Worte, die der Erde Daseyn durch ihre Zaubersprüche verwirren, von denen Grehma, der Priester der Götzen, umgeben ist in seinem Kampf gegen das Wahre, und der König der Lügenfreunde.

13. Diese Besitzthümer überlieferte Grehma dem Wohnsitz des schlechtesten Sinns, des Mörders dieses Lebens; nach aller Lust schmäht er deines Propheten Sendung, der ihren Angriffen Einhalt thun will.

14. In seinen Banden sey Grehma! Vertrieben sollen werden jegliche Götzenpropheten! Die Einsicht vernichtet jegliche Zauberkünste aus alter Zeit, woher des Lügners Hilfe kam. Der Erde schrieb man den Sieg zu, weil sie die das Uebel abwehrende Flamme zum Schutze anzündete.

---

15. Durch diese (Sprüche) will ich unter euch die Götzenopfer und Orakel vernichten. Die, welche sie (die Mazda's) durch ihre Hilfe nicht zu freien Herren des Daseyns machen, werden von ihnen zum Wohnsitze des guten Sinnes getragen.

---

16. All das wird dem Besten zu Theil, der das weit hin leuchtende Opfer vollzieht, als Herrscher, lebendiger Weiser! zu welchem Zweck du mich überhaupt sandtest; dadurch will ich für jetzt die Lügner ins Verderben stürzen.

---

6. (33.)

1. Wie es Dem hierdurch die Gesetze des ersten Lebens, die gerechtesten Handlungen Vollbringenden ergeht, wie dem Lügner, und wie dem Wahrhaftigen, wie Dem, der lauter Trug hegt, und Dem, der das Aufrichtige will (will ich nun verkündigen).

2. Wer dem Lügner in Wort, oder Gesinnung, oder That Uebles zufügt, durch des Guten Hilfe die Schlechtigkeit erkennt, Der wirkt zum Schutze (gegen das Böse) wohlgefällig dem lebendigen Weisen.

3. Welcher von zwei Anverwandten, oder zwei Knechten, oder zwei Schutzgenossen dem Wahrhaftigen als der Beste gilt, oder welcher das Lebendige erkennend, die Erde bearbeitet, der wird in dem Gefilde des Wahren und des guten Sinnes seyn.

4. Von dir, Weiser, will ich den Ungehorsam und den schlechten Sinn durch Gebet abwenden, und die Widerspänstigkeit des Anverwandten und die nächstverwandte Lüge des Knechts und die des angehörigen Schutzgenossen und von der Erde Flur die verderblichste Gesinnung.

---

5. Als deinen Helfer gegen Den, der das lange Daseyn im Reiche des guten Sinnes zerstört auf den richtigen Pfaden, wo der lebendige Weise wohnt, will ich den allergrößten Craosha anrufen.

---

6. Wer aufrichtig die Wahrheiten anruft, der hat des besten Geistes Wesenheit; daher ist er mit jenem Sinn begabt, daß er den Landbau zu fördern denkt. Diesen will ich hochehren, lebendiger Weiser! in Folge deiner Offenbarung und deiner Mittheilung.

7. Kommt zu mir, beste eigene Wahrheiten, die zu erschauen sind durch den guten Sinn, Weiser! durch welchen ich bekannt bin vor dem großen Helfer. Unter uns beiden sollen die mannigfachen Weisen der Verehrung offenbar werden.

8. Kommt her zu mir, kommt her zu mir, ihr hohen Dinge, die jener selbst (du) durch den guten Sinn besitzt, eure Anbetung, Weiser! und die wahren Lobesworte! Verleiht eurer Unsterblichkeiten und eures Wohlstandes Dauer immerdar.

9. Diese beiden Kräfte, die den Geist an Wahrheit fördern, die das ganze Jahr hindurch wirken, durch ihr eigenes Feuer, durch ihren Ort, Ursprung und des besten Sinnes Wesen, denen die Seelen folgen, — die sind in deiner Bereitschaft, Weiser!

10. Alle guten Dinge in der Welt, die waren, sind und sein werden, Weiser! verleihe uns durch deine Gnade. Mehre durch den guten Sinn die Besitzthümer und die Wahrheiten, stärke den Körper durch Wohlergehen!

---

11. Der stärkste Lebendige und der Weise, die Ergebenheit und das Wahre, das die Landgüter schützt, der gute Sinn und das Besitzthum, — ihr alle höret mich und macht mich glücklich in jeglichem Werk.

---

12. Erhebe dich, lebendige Armaiti! gieb mir Kraft, heiligster Geist Mazda! wenn ich dir die guten Gebete darbringe, gieb mir, Wahrer! der Stärke Macht, des Reichthums Gesetz durch den guten Sinn.

13. Für mein Wohl sorgst du, wenn ich weithin blicke durch die Wahrheit, die euch erfüllt, jene lebendige, die dem Besitzthum und dem guten Sinne eigen ist. Gieb Nachdruck den heiligen Sprüchen, heilige, wahre Armaiti!

---

14. Unter den Verehrern ist es Zarathustra, der den Grund schafft, nämlich des guten Sinnes Weisheit, der Handlung Wahrheiten und andere solche Dinge, sowie des Wortes Ueberlieferung und das Besitzthum, damit eines jeden Wesens eigenthümliches Daseyn bleibe.

---

7. (34.)

1. All die Handlungen, Worte und Verehrungen, durch die du Unsterblichkeit und Wahrheit und den Besitz des Wohlstandes diesen verleihst, Weiser! besitzest du gerade im reichsten Maße, Lebendiger!

2. Dieß alles ist dir durch des guten Geistes Sinn und durch des heiligen Mannes Handlung, dessen Seele den Wahrheiten folgt, verliehen. In eurer Wohnung, Weiser! erschallen der Lobsänger Lieder.

3. Dir, Lebendiger! bringen wir Opfer mit Lobpreis und dem Wahren in allen den Wohnungen, die ihr durch guten Sinn erbautet. Seid bereit, ihr Gutes Schaffenden! In allem, was euch gehört, ist Heil, Weiser!

4. Nach deinem starken Feuer, Lebendiger! Wahrer! steht unser Sinn, nach dem vollkräftigen, mächtigen, der Schöpfung nützenden durch seine mannigfachen Hilfsmittel; für dich, der du mit den Geschossen deiner Hände die Frevler vernichtest, verehren wir es.

5. Welches ist euer Reich? Welche Glücksgüter werden durch die frommen Gebräuche erworben, Weiser! wenn ich mit gutem Sinne die Wahrheiten verkündige, um eure Dreiheit zu verdreifachen? Schon lange redeten wir euretwillen (Lebendiger! Weiser!) gegen die bösen Geister, die Fleischfresser und die (bösen) Menschen.

6. Wenn ihr nun, Weiser! Wahrer! wirklich mit gutem Sinne begabt seid, so macht mir dieses (das irdische) Leben allerorten stark, weil ich mit Lob und Preis euch beiden entgegen kommen will.

---

7. Wo sind die, Förderer Mazda! die anzeigen des guten Sinnes Güter, die sie (die Feinde) in Besitz genommen? Jegliche dunkle That, jegliche Unterdrückung mögest du an das hellste Licht bringen. Keinen andern kenne ich, als euch, Wahre! Rettet jetzt uns beide.

8. Durch diese unsere Handlungen werden die erschreckt, die Vielen mit Verderben drohten; den nahverwandten Feind mögest du durch deinen Ausspruch, Weiser! ängstigen: „die nicht das Wahre denken, deren Wohnung liegt weit vom leuchtenden Himmel entfernt".

---

9. Wer, obschon er kennt die heilige, hohe Armaiti, Weiser! doch zur Förderung schlechter Thaten hilft, aus Mißachtung des guten Sinnes: dem nimmt der Große die Wahrheiten hinweg, weil durch seine Handlungen die hin- und herrennenden fleischfressenden Dämonen erzeugt werden.

10. Der Hochverständige sagte, die Thaten guten Sinnes seien die Frucht, und der Wissende nannte die heilige Armaiti, die reich an Schöpfungen ist, der Wahrheit Wesenheit. Und alles das bewegt in deinem Reiche sich, Lebendiger, Weiser!

11. Beide, die Unsterblichkeit sowohl als der Wohlstand, gehören zu deinem Glanze. Durch des guten Sinnes Herrschaft wuchs mit dem Wahren die Frömmigkeit. In diesen ruhen jene beiden Kräfte, Weiser! Denen gehörst du an, die sie durch dich besitzen.

---

12. Welches ist dein Geheimniß? Was dein Begehr? Was ist Sache des Lobpreisers? Was gehört zur Verehrung? Verkündige laut, daß man es höre, Weiser! was eure, der Wächter, Wahrheiten schafft. Lehre uns, Wahrer! die von dir gebahnten Wege des guten Sinnes.

13. Dieser Weg des guten Sinnes, den du mir nanntest, sind der Feuerpriester schöngebildete, aus lauter Wahrheit hervorgegangene Sprüche. Denn den Gutes Thuenden wird ein Lohn verliehen, Weiser! und du bist dessen Geber.

14. Als Schutzwehr gabt ihr der irdischen Welt, Weiser! des guten Sinnes Thaten. Denen, welche der Bebauung der unvergänglichen Erde sich widmen, verlieht ihr eure gute Einsicht. Du hast der Einsicht wahre Wirkung gefördert, Lebendiger!

15. Weiser! sag mir jene besten Reden und Thaten, sag mir mit gutem, wahrem Sinn des Lobpreisers Gebet. Durch deine Herrschaft schufst du in Gnaden stetige Dauer dem wirklichen Leben, Lebendiger!

Commentar zur Gâthâ ahunavaiti.

Jaç. capp. 28—34.

Während die übrigen vier *Gâthâ's* nach ihren Wortanfängen benannt sind, z. B. die zweite *ustavaiti* nach dem Anfangsworte *usta* (43, 1), hat diese erste von dem Gebete *jathâ ahû vairjô* (Honover der Pârsen) ihren Namen. Wir finden dieses heiligste Gebet am Ende des 27., unmittelbar vorhergehenden Capitels. Es fragt sich nun, ob diese *Gâthâ* in einem Zusammenhange mit dem Gebete steht. Das 27. Capitel ist eine Lobpreisung des *jathâ ahû vairjô* folgenden Inhalts: „Diess ist das grösste von allen, um zu schaffen das Leben und das Gesetz, das lebendige, weise, zur Vernichtung des *Añrô mainjus*, des anlaufenden, zur Vernichtung des verderblichen *Aêshma*, zur Vernichtung der Mâzânischen *Daêva's*, zur Vernichtung aller Varenischen *Daêva's*, der anlaufenden; zur Förderung des *Ahura-mazda*, des reichen, glänzenden; zur Förderung der *Amesha çpeñta's*; zur Förderung des Sternes *Tistrja*, des reichen, glänzenden; zur Förderung des reinen Mannes; zur Förderung aller reinen Geschöpfe des heiligen Geistes". Nun sind drei Gebete angeführt, und zwar *jathâ ahû vairjô*, *mazdâ aṭ môi* (Jaç. 34, 15) und *â airjēmâ ishjô* (Jaç. 54, 1). Dann wird so fortgefahren: „Durch Homa werden beschützt *Mazda*, *Khshathra*, *Asha*, die Herren, der gute *Çraosha*, der mit Macht den *Asha* begleitet und Die, welche hier dein seyn mögen. Die dabei wirkenden guten Kräfte des *Ahuna vairja*, des fortgehörten in Reinheit, preisen wir, (die Kräfte) der in Reinheit vollzogenen Auspressung und der mit Wahrheit gesprochenen Worte: „dann sollen sie uns die wirksamsten (am meisten Glück bringenden) seyn" [1]. Nun folgen Verse aus dem 33. Capitel des *Jaçna* (v. 11—14), dann das Glaubensbekenntniss: Ich bekenne mich als *Mazdajaçner* etc. Unmittelbar hieran schliesst sich das *jathâ ahû vairjô*, aber hier ist es vollständig erhalten und zählt 21 Worte, die in der Entwicklung des Pârsismus eine so grosse Rolle spielen. Diesem Gebet folgt *ashem vohû*, das zweite der heiligsten

[1]) Diese Worte: *Athâ zi nē humâjôtarâ añhen* gehören der Sprache nach ganz dem *Gâthâ*-Dialekte an, kommen aber sonst nicht weiter vor.

Gebete, ebenfalls vollständig. Nun kommen die gewöhnlichen Anrufungen: „Das *Ahuna vairja* beten wir an, die beste, trefflichste Wahrheit, die unsterbliche, heilige, beten wir an." Zuletzt stehen die Anfangsworte des dritten der heiligsten Gebete: *jênhê hâtãm.*

Dieses Capitel zerfällt augenscheinlich in drei Theile, die unter sich zwar in keinem engen unmittelbaren Zusammenhange stehen, aber doch einige Beziehungen zu einander haben. In dem ersten Theile, v. 1—5, sind die Wirkungen der Recitirung des heiligsten Gebets im Einzelnen beschrieben; im zweiten, v. 6—12, sind nicht bloss die Wirkungen des *Ahuna vairjô* allein, sondern auch die anderer heiliger Worte und die des ausgepressten Homasaftes im Allgemeinen gepriesen. Das Ganze scheint so eine passende Einleitung zu den nun folgenden *Gâthâ's* zu bilden, indem es die hohe Kraft und Wirkung heiliger Gebete, namentlich die des allerheiligsten, hervorhebt. Die Ueberschrift von c. 28, die Westergaard irrthümlich als ersten Vers der *Gâthâ* bezeichnet, [1]) schliesst sich entweder als Nachschrift an den dritten Theil von c. 27 an, oder ist Ueberschrift für alle *Gâthâ's*, oder nur für die *Gâthâ ahunavaiti.* S. darüber weiter zu v. 1.

Capitel 28.

Dieses Stück, das die erste Liedersammlung *(Gâthâ ahunavaiti)* eröffnet, lässt sich ausser der Ueberschrift v. 1 (siehe darüber den Commentar) in drei Theile zerlegen: *a)* 2—6; *b)* 7—10; *c)* 11. 12. Die jetzige Gestalt haben wenigstens die zwei ersten durch einen spätern Bearbeiter erhalten, der beide zusammenfügte; der dritte steht in keinem nähern Zusammenhange mit den beiden ersten und scheint nur durch einen blossen Sammler angehängt zu seyn. Der Grundgedanke der beiden ersten Theile, die jetzt zu einem Ganzen verschmolzen sind, ist eine Anrufung und Lobpreisung der höchsten Genien, des *Ahura-mazda* oder des lebendigen Weisen, des *Vohu-manô* oder guten Sinnes, der *Ârmaiti* oder der Frömmigkeit und Ergebenheit, des *Asha* oder des Wahren, Wirklichen, Dauernden, des *Khshathra* oder des Reichthums und Besitzes, sowie des *Gêus urvâ* oder der Erdseele (s. zu 29), und des *Çraosha* oder des Genius der Ueberlieferung, um die Verleihung irdischer und geistiger Güter. Dabei ist auffallend, dass zwei sonst häufig genannte Genien, *Ameretât*, d. i. Unsterblichkeit, und *Haurvatât*, d. i. Ganzheit, Unversehrtheit, Wohlstand, übergangen sind.

a) 2—6. Der Dichter verehrt die wahren Thaten und Handlungen des heiligen Geistes *Ahura-mazda* und des guten Sinnes Einsicht und die Erdseele, d. h. er vollzieht die heiligen, von *Ahura-*

[1]) Ich bin ihm in dieser Bezeichnung nur desswegen gefolgt, um keine Störung in die Citate, was höchst lästig ist, zu bringen, habe aber den Charakter des Verses als einer Ueberschrift angedeutet.

mazda angeordneten Handlungen, die dem Feuerdienst gelten, folgt allen Satzungen des höchsten Geistes, und strebt zugleich nach der wahren frommen Gesinnung und der Einsicht, um jene Handlungen würdig vollziehen und des höchsten Glückes, nach dem jeder Wahrhaftige und Fromme streben muss, nämlich des ungestörten Besitzes des leiblichen sowohl als des geistigen Lebens theilhaftig zu werden (2). Nur durch die Wahrheit, das Wirkliche und Dauernde, d. h. die eifrige, unverdrossene Pflege des Feuerdienstes und alles Guten, nach den vom höchsten Gott gegebenen Gesetzen sind diese Güter zu erlangen, in deren alleinigem Besitz der Urquell alles Lichts, *Ahura-mazda*, ist (3). Die Wahrheit und der damit verbundene gute Sinn haben in der Anrufung gleich die zweite Stelle, d. h. sie sollen gleich nach *Ahura-mazda*, dem v. 2 die erste Anrufung galt, angerufen werden. An diese beiden schliesst sich *Khshathra*, der Reichthum, an, dessen in den vorhergehenden Versen noch nicht gedacht wurde und der daher der noch nicht angerufene heisst. Alle diese Genien sind von der *Ârmaiti*, der personifizirten Frömmigkeit und Ergebenheit der Menschen (zugleich Genie der Erde) begleitet, die vor allem Bösen schützt, wenn sie gerufen wird (4). Diese Lobpreisungen sollen aber nicht bloss den höchsten Genien gelten, sondern auch der Erdseele, die die Erde bildete, sowie allem, was das Leben fördert in Folge der von *Ahura-mazda* angeordneten Handlungen. Ja der Dichter ist so begeistert, dass er nie im Lobpreisen dieser guten Geister zu ermüden und stets das Wahre, dem *Ahura-mazda* Wohlgefällige zu suchen verspricht (5). Aber er will das Wahre nicht bloss suchen, — in seiner Gottbegeisterung will er es wie die Seher der Vorzeit in leiblicher Gestalt schauen, ebenso den guten Sinn und den Schutzgeist *Çraosha*, die personifizirte Tradition, der dem *Ahura-mazda* die Wege bahnt, d. h. durch dessen Vermittlung der höchste Gott allein auf Welt und Menschen wirken kann (6). Hiermit schliesst der erste Theil des Stücks, der sonach ein Loblied enthält.

Wer der Verfasser des Liedes sey und aus welcher Zeit es stamme, ob aus der zarathustrischen oder einer frühern oder spätern, lässt sich, wie bei vielen andern, kaum bestimmen. Der ganze Inhalt des Liedes, sowie der Umstand, dass es mit Sprüchen, die sicher aus der zarathustrischen Zeit stammen, vereinigt wurde, scheint mir wenigstens zu beweisen, dass es nicht nach Zarathustra, sondern entweder von ihm selbst oder von einem seiner Genossen, oder sogar von einem frühern Propheten verfasst ist. Der Wunsch, den wahren Gott selbst zu schauen, die ausdrückliche Versicherung, so lang das Leben reiche, der Wahrheit treu zu bleiben, lässt den Dichter als einen gottbegeisterten Seher und Propheten erkennen; die Anrufung und Lobpreisung der Erdseele (v. 2. 5) scheint bestimmter auf Zarathustra zu weisen, da er Cap. 29 als Verkündiger eines der Erdseele vom höchsten Gott gewordenen Orakelspruchs erscheint und sich auf einen solchen (30, 2) auch wirklich beruft.

Aber der Mangel aller Polemik gegen die Abgötterei und gegen die Lügner, die in keinem wirklich zarathustrischen Stück vermisst wird und die hier leicht anzubringen gewesen wäre, scheint mir gegen die zarathustrische Abfassung des Liedes zu sprechen, und die Anrufung der höchsten Genien, die sicher schon vor Zarathustra verehrt wurden, wie die ganze Entwicklungsgeschichte der irânischen Religion zeigt, beweist wenigstens nichts für dieselbe. Auch der Umstand, dass von den beiden Leben (dem irdischen und geistigen) die Rede ist (3), was sonst eine der Grundanschauungen Zarathustra's war, ist kein strenger Beweis dafür, weil 30, 6 diese Lehre als eine von den Propheten überhaupt, nicht von Zarathustra allein, verkündigte erscheint. Sonach haben wir gar keinen verlässigen Grund, das Stück Zarathustra selbst zuzusprechen. Weil nirgends eine deutliche Einwirkung der neuen zarathustrischen Ideen, des scharfen Gegensatzes von gut und bös, zu erkennen ist, so möchte ich dieses einfache Lied, das ebensogut im Weda als im Zendawesta stehen könnte, einem vorzarathustrischen Dichter zuweisen.

b) 7—10. An dieses Loblied schloss ein späterer Bearbeiter drei *Manthra's* oder heilige Sprüche an. Eingeleitet wurden dieselben durch den Schlusssatz von v. 6: „Möchte dieses *Manthra*, von unserm Mund gesprochen, die verderblichen Geschöpfe, die *Khrafçtra's* (*Kharfester*, eigentlich Fleischfresser) vertreiben". Dieser Satz steht in gar keiner Verbiudung mit dem übrigen Theil des sechsten Verses, und bezieht sich, streng genommen, eigentlich nur auf den folgenden siebenten Vers; denn es ist nur von einem *Manthra* die Rede, während drei folgen, und dann stimmt der v. 6 angegebene Zweck des Spruches: „die verderblichen Geschöpfe zu vertreiben" genau mit dem Schlusse von v. 7: „dass wir des Feindes Angriffe besiegen", während weder v. 8 noch 9 davon die Rede ist. Daher vermuthe ich, dass er ursprünglich zum siebenten Vers als Einleitung gehörte und nicht vom Bearbeiter herrührt. Beidemal, im Schlusssatz von 6 und 7, spricht der Dichter in der ersten Person der Mehrzahl: „wir mögen vertreiben" und „Zarathustra und uns". Der v. 7 enthaltene Spruch hat indess eine so merkwürdige Aehnlichkeit in Inhalt und Form mit den zwei folgenden in 8 und 9, dass eine Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit kaum geläugnet werden kann. Diese drei Verse, in denen die höchsten Genien um Hilfe gegen die Feinde (7, 9), um Vermögen und Mittheilung wirksamer Gebete angefleht werden, sind besonders wichtig und merkwürdig durch die in ihnen vorkommenden Eigennamen: *Zarathustra*, *Vistâçpa* und *Frashaostra*, zu denen sich als vierter noch der Dichter gesellt. Dieser spricht in der ersten Person von sich und kann, dem ganzen Zusammenhange nach, nur einer der nächsten Freunde Zarathustra's seyn; ich vermuthe *G'âmâçpa*, weil dieser sonst neben *Frashaostra* und *Vistâçpa* genannte Freund Zarathustra's und Beförderer seiner Lehre hier nicht mit Namen aufgeführt ist, wie die zwei andern. Ob indess v. 7 ganz denselben Verfasser hat, wie 8

und 9, könnte fraglich seyn. Dass sie trotz der grossen Aehnlichkeit ursprünglich nicht neben einander standen, sondern erst durch den Bearbeiter des verwandten Inhalts wegen hieher gezogen wurden, scheint mir der Schlusssatz von v. 6, der nur auf das nächstfolgende *Manthra* v. 7 geht, zu beweisen. Beachtenswerth ist auch, dass der Dichter v. 7 von sich in der ersten Person pluralis (uns), v. 8 und 9 dagegen in der ersten Person sing. (mir und mich) redet. Der zehnte Vers stand ursprünglich mit diesen drei *Manthra's* in keiner Verbindung, sondern wurde vom Bearbeiter hieher gesetzt, um den beiden verbundenen Theilen einen würdigen Schluss zu geben. Er giebt den Zweck und die Absicht jener Lobpreisungen und des Sprechens dieser heiligen Sprüche näher an. Alle die hohen Genien, der lebendige Weise, das Wahre, der gute Sinn und jeder, der unter die himmlischen Sänger gehört, d. h. jeder höhere Geist, der im *Garô-demâna* (eigentlich Liederwohnung, der *Gorotman* der Pârsen) oder Paradies verweilt, sollen durch diese Verse zur Gewährung erbetener Güter angetrieben werden, wie im Weda Indra durch der Menschen Gebete zur Besiegung des Feindes und Erbeutung der Schätze angestachelt wird.

c) 11. 12 sind nicht vom Bearbeiter, sondern nur vom Sammler hinzugefügt und stehen in keinem rechten Zusammenhange mit dem Vorhergehenden. Sie enthalten den Wunsch und die Bitte an *Ahura-mazda* um Mittheilung der ewigen Gesetze des Wahren, Wirklichen (der irdischen, leiblichen Welt) und des guten Sinnes (der geistigen Welt) und der wirksamen Reden und Sprüche, deren der Dichter noch gar keine zu kennen beklagt (11). Aber die Kenntniss dieser Gesetze genügt dem forschenden Geiste des Sehers noch nicht, er möchte auch den Urheber derselben kennen lernen, er möchte wissen, wer alle diese herrlichen Schöpfungen (das erste Leben) durch sein Wort ins Leben rief (12).

Da in diesen Versen die ächt zarathustrische Anschauungsweise zu erkennen ist, wonach *Ahura-mazda* eigentlich als der einzige wirkliche Gott aus der Zahl der himmlischen Geister hervortritt, so trage ich kein Bedenken, beide dem Zarathustra selbst zuzuschreiben.

Vers 1. Es sind eigentlich zwei Ueberschriften: *jânîm vaćô — gēurvâin* und *nemô vē gâthâo ashaonîs.* Letztere findet sich vor allen andern *Gâthâ's* (s. capp. 43. 47. 51. 53). Da die *Gâthâ ahunavaiti* somit schon ihre besondere Ueberschrift hat, so nehmen wir am füglichsten an, dass die erste Ueberschrift: *jânîm manô,* auf alle *Gâthâ's* gehe. Sollte es aber nicht auch Nachschrift zu *jathâ ahû vairjô* seyn? Das Meiste hängt von der richtigen Erklärung des *jânîm* ab, das wir hier etwas weiter besprechen wollen. Es ist eine Adjectivbildung von *jâna* mit *ja* und steht für *jânjam* (neutr.). Dieses *jâna* ist einfaches Abstractum der Wurzel *jâ,* gehen, und findet sich auch schon im Weda in der einfachen Bedeutung Weg neben

pathah, namentlich in dem Compositum *devajâna*, Götterpfad, Rv. I, 72, 7. VII, 76, 2; vgl. Nirukt. 6, 8. In den alten Liedern finden wir das Wort nur einmal und zwar v. 10 unsers Capitels im Instrum. pl. *jânâis*. Oefter begegnen wir dem Worte in den spätern Stücken, namentlich in den Jeschts. J. 68, 21: *ǵaidhimnâo nô jûžem daçta khshajamnâo raêsca qarenaçca âpô daçta nô tem jânem jô jûshmaṭ parô fraviçtô*, angerufen, ihr Wasser, gebt uns Reichthum und Glanz, gebt uns das Glück, das durch euch früher (von andern) erworben wurde. J. 65, 11: *âpô jânem vô jâçâmi mazdâoñtem tem mê dâjata jêñhê dâiti paiti vañhô niçrûta anaiwidrukhti âpô istîm vô ǵaidhjâmi pouru-çaredhãm amavaitîm frazañtîmca qâparãm* [1]). O Wasser, ich bitte um euren *jâna*, gebt ihn mir, dessen Wesen ist als gut bekannt, untrüglich; ihr Wasser, euer Gut, das mannigfache, und die Nachkommenschaft, die sich selbst fortpflanzt. J. 9, 19—21: *imem thwãm paoirîm jânem haoma ǵaidhjêmi dûraosha vahistem ahûm; — imem thwãm bitîm jânem ǵaidhjêmi drvatâtem tanvô; imem thritîm jânem ǵaidhjêmi — dareghô = ǵîtîm* etc. Um diesen ersten *jâna* bitte ich dich, um das beste Leben; um diesen zweiten, die Gesundheit des Körpers; um diesen dritten, um langes Daseyn etc. Jt. 17, 26. 35. 39. 43. 52 kehrt stets die Phrase *viñdat tem jânem* wieder, nachdem es in den vorhergehenden Versen jedesmal hiess: *âaṭ hîm ǵaidhjaṭ avaṭ âjaptem dazdi mê ashis vañuhi*. Da rief sie (eam) an (irgend ein Held der Vorzeit ist der Anrufende, *Jima*, *Thraêtaona* etc.): Lass mich, gute *Ashi*, dieses erreichen, dass ich (*Paradhâta Haoshjañh*) nicht erschreckt mich beuge vor den *Daêva's*, oder dass ich (*Jima*) reich werde an Heerden, und Unsterblichkeit den Geschöpfen des *Ahura-mazda* bringen möge, oder dass ich (*Thraêtaona*) besiegen möge die verderbliche Schlange *Ažidahâka*. Jene darauf folgende Phrase: *viñdat tem jânem* scheint nach der vorhergegangenen Bitte heissen zu sollen: diese Bittgewährung erlangte er, oder diese Bitte wurde ihm gewährt. Eine ähnliche Fügung haben wir Vend. 19, 6. Westerg. Hier sagt die Drukhs zum Zarathustra: *apaçtavañuha vañuhîm daênãm mâzdajaçnîm vindâi jânem jatha viñdaṭ Vadhaghanô dañhupaitis*, verfluche den guten Mâzdajaçnischen Glauben; du erlangst den *jâna*, welchen erlangte *Vadhaghanô*, der Landesherr (Fürst). Jt. 24, 8: *jûžemciṭ qarenô bakhshajata âpa daçta nô tem jânem*, ihr Wasser, schenkt uns den Glanz, gebt uns dies Glück. Jt. 10, 138: *jêzi-sê jânât bavaiti çañhemciṭ anu çaçtrâi çañhemciṭ mainjâi — uiti mraoṭ ahurô mazdâo*, wenn ihm

[1]) Von den *Fravashi's* Jt. 13, 32 zwischen den Prädikaten *qâthravaitis* (selbstleuchtend) und *baêshazjâo* (heilbringend), von der *Ashi vañuhi* Jt. 13, 157, von der Erde Jaç. 10, 14 neben *barethri* (Trägerin), von der glänzenden, starken Wohnung *Ahura-mazda's* Jaç. 2, 14 gebraucht. Der Ableitung nach ist *qâpara* aus *qa* = *sva* + *apara*, i. e. alius zusammengesetzt, d. i. sich selbst zum Andern habend, ein Gegenbild von sich habend (passt sehr gut für die *Fravashi's*) oder auch sich selbst zum Andern machend, d. i. erzeugend; in diesem Sinne gleich *qadha*.

wegen des *jâna* ein Tadel wird, so will ich auf einen Tadel für den Tadler denken, Vernichtung will ich diesem Mann ersinnen, so spricht *Ahura-mazda.* (Hier ist *jâna* so viel als Gang, Lauf, im Gegensatz zu *maêthana* v. 137.) Jt. 16, 6: *jãm (rasistãm ċiçtãm daênãm) jâzata Zarathustrô humatahê paiti manaṅhô hûkhtahê paiti vaċaṅhô hvarstahê paiti skjaothnahê avahêċa paiti jânahê, jatha hê dathat* etc., welche (die richtigste erkannte Lehre, als Personification gedacht) Zarathustra verehrte mit gutgesinntem Geist, gutgesprochenem Wort, gutgethaner Handlung und mit jenem *jâna*, dass sie ihm geben solle Kraft für den Gang, Hörbarkeit dem Gehörgang, Stärke den Armen etc. Es fragt sich, worauf *avahê paiti jânahê* hier bezogen werden soll, ob auf das sogleich folgende *jatha hê dathat* oder auf die Verse 1—3, die eine eigentliche Anrufung der *Daênâ* (Personification des Glaubens) enthalten. Am besten bezieht man es gerade auf dieses Gebet zurück; dann heisst es „mit jenem Gebet", oder besser, da jenes Gebet ein Glücksgebet ist, „mit jenem Glücksgebet". Jt. 14, 3 haben wir einen Superlativ *jânavaçtemô* von *jânavat* zwischen *qarenaṅhaçtemô* und *çaokavaçtemô* von *Verethraghna (Behrâm)* gebraucht. Das Wort finden wir auch in der ersten Gattung der Keilinschriften, im Medischen: L H 21, *aita jânem gadijâmi Auramazdâm hadâ vithibish bagibish*, um diese Gnade flehe ich den *Auramazda* mit den einheimischen Göttern an. Man kann hier *jâna* nicht mit „Glück" übersetzen, wie bisher gewöhnlich geschehen ist, da im Vorhergehenden von gar keinem Glück, sondern von Beschützung vor Misswachs und andern übeln Dingen die Rede ist; das *aita*, dieses, weist zu bestimmt auf das Vorhergehende hin. Im Neupersischen findet sich *jân*, dem folgende Bedeutungen zugeschrieben werden: eine zusammenhangslose, unverständliche Sprache, Träumerei eines Fanatikers, Faselei eines Verrückten, Verzückung. Da dieses *jân* den Lauten nach ganz identisch mit dem ältern *jâna* ist, so haben wir vorerst keinen genügenden Grund, den Zusammenhang beider oder ihre wirkliche Identität zu bezweifeln. Aber wie können wir die Bedeutungen vermitteln? oder ist vielleicht die neupersische Bedeutung die einzig richtige? Letztere enthält den Begriff von begeisterten Worten, die im Zustande der Entzückung gesprochen werden, also etwa den eines Orakelspruchs. Dass dem *jâna* eine ähnliche Bedeutung zukommen kann, geht deutlich aus der oben angeführten Stelle Jaç. 9, 19—21 hervor. Hier ist von verschiedenen *jâna's*, die Homa verleiht, die Rede. Homa ist aber bekanntlich ganz der Wedische Soma, ein berauschendes Getränk, bereitet aus dem ausgepressten Saft einer Asclepiasart und saurer Milch, das die Priester und Seher an heiliger Stätte tranken und dadurch in einen Zustand der Ekstase versetzt wurden, in dem sie, wie die Pythia, allerhand unverständliche Worte murmelten. Dieser Zustand der Entrückung und Entzückung, der heiligen Begeisterung, der sich wohl im Hin- und Herwandeln, oder in irgend einer eigen-

thümlichen Bewegung zu erkennen gab, ist der *jâna* oder Gang. Da aber mit diesem Zustande das Gefühl höchster Seligkeit verbunden war, so konnte *jâna* in den Begriff Glück, Wonne übergehen. Diese etwas allgemeine Bedeutung darf aber dem Worte nicht in allen Stellen beigelegt werden; so wäre sie J. 9, 19—21 etwas zu vag; hier scheint es den Sinn einer geheimnissvollen höhern Kraft zu haben, die nicht bloss Gesundheit und langes Leben, sondern auch Sieg über die Feinde verleiht; der gleiche Sinn muss dem Wort in Jesht 17 beigelegt werden. Alles Ausserordentliche, das die Helden der Vorzeit gewirkt, wie *Jima*, *Thraêtaona*, *Haoshjañh* etc., wird von diesem *jâna* abgeleitet. Diese hohe Kraft wurde ihnen aber von *Ahura-mazda* nur in Folge ihrer Gebete geoffenbart. Zu beachten ist, dass dieselben Wirkungen, die sonst dem *jâna* zugeschrieben werden, im 19. Jescht (sogenannten *Zamjâd-Jesht*) dem *qarenô*, Glanz, beigelegt werden; dass in Jt. 24, 8 neben *jânem* dieses *qarenô*, und Jt. 14, 3 neben dem Adj. *qarenañhat*, glänzend, *jânavat* steht. Hieraus folgt mit einiger Sicherheit, dass beide, *qarenô* und *jâna*, verwandte Begriffe bezeichnen; der Unterschied scheint nur der zu seyn, dass *qarenô* die äussere Erscheinung jener geheimnissvollen Wunderkraft, *jâna* dagegen diese selbst bezeichnet. Neben dem Begriff einer geheimnissvollen Wunderkraft hat das Wort aber auch den eines geheimen Spruchs, eines Orakels, welche Bedeutung klar aus dem Neupersischen folgt. Letztere ist in unserm Capitel v. 10 die sicherste, wenn man nicht die von Bitte, welche aber zu wenig Gewähr hat, vorziehen sollte; unter diesen Orakelsprüchen sind dann die unmittelbar vorhergehenden Verse 7—9 zu verstehen. Nerios. hat für *jânâis* hier *subhena* (für *çubhena*), mit dem Glücklichen, Schönen. Ebenso deutet er das Adject. *jânîm* in unserer Ueberschrift; er hat *çobhana-manâḥ*, mit glücklicher, schöner Gesinnung. Diese Deutung ist aber, wie aus vorstehender Untersuchung hervorgeht, eine etwas zu allgemeine und ist für unsere Ueberschrift nicht wohl anwendbar. Was soll denn der Glücksgedanke und das Glückswort und die Glückshandlung Zarathustra's seyn? Einer solchen Anschauung begegnen wir nirgends weiter im Zendawesta. Da sich eine Beziehung des *jânîm* der Ueberschrift zu den *jânâis* des zehnten Verses kaum verkennen lässt, so müssen wir demselben die gleiche Bedeutung beilegen. Somit verstehe ich unter *jânîm manô* den in der Entzückung dem Zarathustra geoffenbarten heiligen Gedanken, unter *jânîm vacô* das ihm in diesem Zustande mitgetheilte heilige Wort, und unter *jânîm skjaothnem* die von ihm in heiliger Begeisterung vollbrachte That. Dass diese Bezeichnung etwas ausserordentlich Heiliges in sich begreift, sieht Jeder leicht. Daher liegt auch der Gedanke nahe, dass diese Worte nicht Ueberschrift, sondern Nachschrift zum vorhergehenden Capitel seyen als eine Beschreibung des *Ahuna vairja*. Aber gegen diese Annahme spricht der Umstand, dass c. 27 nicht mit jenem heiligsten Gebete schliesst, sondern dass ihm noch andere

Gebete folgen. Da unmittelbar nach unserer Ueberschrift die Worte stehen: die *Ameshâ çpeñtâ* sangen die *Gâthâ's* vor, so können wir sie gut auf die *Gâthâ's* beziehen. Nur lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, ob sie bloss auf die *Gâthâ ahunavaiti* capp. 28 — 34 oder auf alle *Gâthâ's* sich bezieht. Dass sie wenigstens nicht bloss auf unser Capitel (28) beschränkt ist, wie man aus *jânâis* v. 10 vermuthen könnte, geht daraus hervor, dass die Formel, die alle fünf *Gâthâ's* einleitet: *nemô vē gâthâo ashaonîs*, nach ihr steht. Wenn sie sich nur auf unser Capitel bezöge, so müsste das Umgekehrte der Fall seyn. Das Wahrscheinlichste ist mir, wenn sich auch eine Beziehung auf die Verse 7—9 unsers Capitels nicht verkennen lässt, dass die Worte von *jânîm* — *gēurvâin* der gemeinschaftliche Titel aller *Gâthâ's* als der heiligsten Erzeugnisse der alten religiösen Poesie sind. — *Gēurvâin*. Westergaard corrigirt die handschriftlichen Lesarten in *gēurvâni*, was eine erste Person sing. imperativi seyn würde. Diese Schreibung, welche indess vom Sinn und Zusammenhang nicht gefordert wird, ist, da sie sich auf gar keine handschriftliche Lesart stützt, wohl zu verwerfen. Die Mss. bilden hier zwei Gruppen; die eine fasst das Wort als eine Verbalform (K. 5. P. 6. K. 11. Bb.), die andere als einen Accusativ sing. (K. 4. K. 6. Bf.). Letztere Lesung *gē urvânem* (K. 4.) oder *gēurvânem* (Bf. K. 6.) ist entschieden irrig; denn einen Accusativ des bekannten *gēus urvâ*, woran am nächsten zu denken wäre, können wir in unserm Satze mit nichten unterbringen. Die Worte *frâ* — *gēur*° bilden einen Satz für sich; sie würden desshalb ein Verbum verlangen, von dem jener Accusativ abhängig wäre; dieses aber wäre so nicht zu finden. Auch zugegeben, dass ein Verbum ohne viel Schwierigkeit supplirt werden könnte, so würde *gēus urvâ* hier keinen Sinn geben. Die Abschreiber haben *gēurvânem* verbessert, weil ihnen die ältere Form *gēurvâin* unverständlich war. Die richtige Lesung ist aus der ersten Gruppe zu ermitteln; den von Westergaard in der Note namhaft gemachten Lesarten ist noch die der Bombayer Ausgabe *gēurvâin* beizufügen. Die Handschriften dieser Gruppe schliessen mit *n*, nur P. 6. hat noch ein *a* nach *n*. K. 5. *gē urvâin*, Bb. *gēurvâin*, P. 6. *gēurvâina*, K. 11. *gēurvâon*. Unter diesen verdient die Lesung der Bombayer Ausgabe und des K. 5, unstreitig den Vorzug; die P. 6. liesse sich nöthigenfalls auch erklären, hat aber zu wenig handschriftliche Autorität. Vor dem *n*, mit dem die meisten schliessen, haben drei ein *i*, nur eine hat ein *o*; schon nach der Vergleichung der Handschriften hat demnach die Lesung *gēurvâin* die meiste Autorität. Suchen wir nun diese Form zu erklären. Zunächst denkt man an eine Verbalform der Wurzel *gerew*, Wed. *gṛbh*, greifen, die uns im jüngern baktrischen Dialekte so unendlich oft begegnet. Als davon vorkommende Formen mache ich folgende namhaft: *gerewnâiti* (9te Conj.) Jt. 10, 13. *gerewjêiti* Jt. 24, 30. *gerewjaitê* ibid. *gēurvajaṭ* 5, 65. *gēurvajât* (Conj.) 8, 60. *gēurvajôit* (Opt.) 8, 59. 14, 51. *gēurvajãn* 11, 6. *gē-*

rewnãn, 10, 93; *gëurvaja* (imper.) Jaç. 9, 28. Nach diesen Formen könnte *gëurvâin* ganz leicht das Imperfect (3. Pers. plur.) der Wurzel *gerew* seyn. Aber zwei Gründe sprechen gegen diese Erklärung: 1) das Wedische *grbh* (für *garbh*) hat im Liederdialekt nicht die Form *gerew*, sondern *grab*, z. B. J. 31, 9 *heñgrabem;* 2) würde „greifen" keinen nur halb erträglichen Sinn geben, da man nach dieser Ableitung übersetzen müsste: Die *Amesha çpeñta's* ergriffen die Lieder. So kämen wir zu einer ganz sonderbaren Vorstellung. Wir dürfen uns desshalb durch die Form, die so gar schön zu *gëurvajaț*, *gëurvajãn* stimmt, und durch Neriosengh, der *sañgagrâha* „er ergriff" übersetzt, nicht irre machen lassen, uns nach einer bessern Erklärung umzusehen. Ich führe es auf die Wurzel *gr̄ (gar)*, singen, lobsingen, zurück, die uns im Weda in zwei Hauptformen entgegentritt, als *gr̄* und *ǵr̄ (ǵar)*. Sie hat auch im Baktrischen ihre Verzweigungen; hieher gehört *garôibis* (Instrument. plur.) von *gara*, Lied, J. 34, 2. *meñgairim* 28, 5. *garô-demâna*, Ort der Lobpreisung, gewöhnlich Name des Paradieses; aus dem jüngern Dialekt vergleiche *gereñtê* Visp. 4, 1; das Causat. *gârajëmi* Nj. 6, 2. Ein Nomen *garu* findet sich als Accus. plur. *grvaçća* J. 9, 26: *daț añhê ahi aiwjâçtô bareshnus paiti gairinãm drâǵañhê aiwidhâitisća grvaçća mãthrahê*, dann sitzest du darauf (auf der Decke) auf den Höhen der Berge, um festzuhalten die Opfergaben [1]) und die Lobpreisungen des *Mãthra*. An dieser Stelle schreibt Westerg. *graûçća* nach dem Kopenhagener Cod. 5; die richtige Lesart nach den andern Mss. ist *garûçća* oder *grvaçća*, beides Accus. plur. von einer Form auf *u*, also *garu*. Dieses ist ein Abstractum — der Zusammenhang verlangt ein solches — und heisst das Singen oder die Lobpreisung. Das *gëurvâin* unserer Ueberschrift nun ist eine Denominativbildung von diesem *garu* mit der Endung *aj*. Das erste *a* wurde wegen des folgenden *rv* zu *au*, vgl. *haurva* für *harva* = *sarva*, alles. Dieses *au* änderte sich sofort weiter in *ëu* entweder durch Einfluss des folgenden *i* oder, was wahrscheinlicher ist, es ist eine Dehnung des *au*. *Gëurvâin* ist 3. Pers. plur. imperf. act. und steht für *gëurvâjan*.

V. 2. Hier macht die Construction Schwierigkeiten. Wir haben eine Reihe Genitive, deren Nomen regens sich nicht sogleich sicher erkennen lässt. Viel hängt von der Erklärung des *rafedhrahjâ* ab. Die Tradition giebt das Wort stets durch Freude (Nerios. *ânanda*,

---

[1]) Die Burnoufsche Erklärung des *aiwi-dhâiti* durch: celui qui parle, ist, weil bloss gerathen, entschieden zu verwerfen. Es heisst eigentlich die Umgebung, man vgl. Afrig. 1, 13 das Verb. *aiwi-daidhîta*, er soll umfassen, umarmen; Jt. 13, 45 *raokhshni-aiwidhâta*, lichtumgeben; *aiwidâna* Jt. 8, 18. 14, 9 Decke oder Schabracke eines Pferdes. An unserer Stelle kann *aiwidhâiti* nur auf die Opfergaben gehen, die ringsum auf den Tisch gelegt sind.

Pehlewiübers. des Vend. Farg. 20, 26. Sp. *râmesn*), ebenso wie das verwandte *rafnanh*, welcher Erklärung beim letztern Worte auch Burnouf unbedenklich gefolgt ist. Diese Deutung lässt sich indess weder durch den Sinn der Parallelstellen, noch durch Etymologie beweisen. *Rafedhra* findet sich nur in den *Gâthâ's* und dem uralten *Airjêma*-Gebet (J. 54), und ist ein dem Liederdialekt eigenthümliches Wort. Als Wurzel bietet sich zunächst *rap* dar, dem wir einigemal in den ältern Stücken begegnen; Jaç. 41, 4: *rapôisca tû nê daregemća ustâcâ hâtãm hudaçtemâ*, und du mögest uns verleihen langes (Leben, wie aus dem Zusammenhang klar ist) und die allerbesten Glücksgüter, oder: du mögest uns beglücken (helfen) lange und mit den allerbesten Gütern. Wichtig ist Jaç. 70, 1, wo wir das Partic. praes. *rapeñtem* (Acc.) neben *dadhvâoñhem* und *tarshvâoñhem* [1]) von *Ahuramazda* gebraucht finden. Da diese beiden schaffend und bildend heissen, so sind wir befugt, dem *rapeñtem* eine ähnliche Bedeutung zuzuschreiben, jedenfalls eine, die sich auf die Kraftäusserung des höchsten Geistes gegenüber der Welt bezieht; ich vermuthe helfend, schützend. Diesen Sinn hat gewiss der Imperativ *arapâ* J. 49, 1, hilf mir! Auch dem zusammengesetzten *çtôirapeñtem* J. 34, 4, einem Beiwort des Feuers, ist dieselbe Bedeutung zuzuschreiben: der Welt nützend, helfend, wie das unmittelbar folgende Prädikat *ćithrâ-avañhem*, dem Sichtbaren (d. i. der Welt) helfend zeigt. In 51, 18 ist *rapên* (Nom. part. praes.) von dem Menschen in Beziehung auf Gott gesagt und mit dem Genitiv *tava*, deiner, construirt; hier hat es den Sinn: halten, fassen, festhalten. Denselben lege ich dem *rapeñtô* v. 3 unsers Capitels bei. Diese Bedeutung fassen, halten, ist wohl die ursprüngliche der Wurzel *rap;* sie stimmt ganz mit dem Wedischen *rabh*, das, in Verbindung mit der Präposition *â*, ergreifen, fassen heisst, Rv. I, 24, 5; III, 53, 2, mit *sam* erlangen, gewinnen, I, 53, 4. 5; ebenso, nur etwas stärker, *abhi-sam-rabh*, III, 29, 13; *rabhas*, eigentl. Ergreifung, von der Wirkung des Soma Rv. I, 82, 6, der den Trinkenden seiner Sinne beraubt (hier also Berauschung); *rabhasvat*, mit Beute (eigentl. mit Ergriffenem) beladen, Rv. I, 9, 6. Im Neupersischen entspricht *rubûdan*, rauben, lat. rapio; im Griech. ist λαβρός, heftig (vom Sturmwind), hieher zu ziehen; ebenso die W. ΛΑΒ in λαμβάνω. Suchen wir nun die Bedeutung des von dieser Wurzel abgeleiteten *rafedhra* zu bestimmen. Seiner Ableitung durch die Endung *dhra* = skr. *tra* gemäss, ist es ein Nomen abstractum: die Ergreifung, Erfassung, dann der ergriffene, festgehaltene Theil, woraus der Sinn Antheil, Loos, Glück, Hilfe fliesst. Dass diese letztere Bedeutung

[1]) Die Wurzel *tarsh* ist identisch mit *thwereç*, die auch zu *thruç* wird. Als Urform ist *tvarksh* anzusehen. An *tarshna*, Durst, Jt. 17, 30, oder *tars*, sich fürchten, kann nicht gedacht werden.

dem Worte wirklich inne wohnt, beweist nicht nur das derselben Wurzel entstammende und dem Sinne nach fast identische *rafnanh*, das gewöhnlich neben *avanh*, Hilfe, Schutz, Jt. 13, 1. 19. sich findet, sondern auch der deutliche Zusammenhang aller Stellen, in denen es vorkommt (s. das Gl.). An unserer Stelle nun bezieht sich das *ahjâ rafedhrahjâ*, dieses Glück, auf die v. 3 genannt Verleihung der beiden Leben, des irdischen und geistigen. Men verbindet es am besten mit *uçtânazaçtô:* die Hand aufgehoben, d. i. betend, nach diesem Glücksgut. *Nemanhâ* hat eine rein adverbiale Bedeutung, mit Andacht, mit Lobpreis. *Paourvîm* ist kein von *jâçâ* abhängiger Accusativ, wie man vermuthen könnte, sondern ein Adverbium: zuerst, was durch *apaourvîm*, nicht zuerst, nach dem ersten, v. 4 hinlänglich bewiesen wird. *Ashâ* — *skjaothnâ* sind von *jâçâ* abhängige Accusative (neutr. pl.), sie selbst regieren die Genitive *mainjëus mazdâo* (dieses kann nur eine Genitivform hier seyn, wie öfter) *çpeñtahjâ*. Bei *víçpēñg*, das in jedem Falle Accusativ plur. ist, sind zwei Fassungen möglich; es kann Mascul. = omnes und Neutr. = omnia seyn. Die Accusative auf *ēñg* gehören zwar gewöhnlich den männlichen Themen auf *a* an; aber an unserer Stelle kommen wir bei dieser Annahme in grosses Gedränge. Man könnte höchstens an die *Amesha-çpeñta's* denken, aber dazu ist im ganzen Capitel kein hinlänglicher Grund vorhanden. Zudem ist der Parallelismus von *manjēus* — *skjaothnâ* und *khratûm mananhô* wohl zu beachten. Dieser schliesst eine gesonderte Fassung des *víçpēñg* als omnes aus. So können wir dieses nur als Accus. plur. neutr. fassen und mit *ashâ* — *skjaothnâ*, alle wahrhaften Thaten, verbinden. — *Khshnvîshâ* ist erste Person Aoristi sing. des Optativs med. der W. *khshnu* (s. d. Gramm.), anbeten, verehren. Das Relativ *jâ* (Accus. plur. neutr.) bezieht sich auf *ashâ* — *skjaothnâ* und *khratûm* zurück.

Nerios. übersetzt den Vers folgendermassen: *asja samîhê namaskaraṇena* [*asja iti Hormizdasja svâdhînam̃ prasâdam̃ samîhê; kila jâḥ svâmini uttamê karômi*] *utthânahastaḥ pramodena adṝçjasja mahâǵñâninaḥ pûrvam̃ sarvam̃ pṝthulatajâ puṇjam̃ viçveshu karmasu* [*kila karmasarvam̃ gâthâbhiḥ kârjam̃*]; *uttamasjaća buddhjâ manasaḥ* [*nairjasagniki-(?)buddhjâ*] *jâ satkârjitrî gôs-manaḥ* [*pratijatnam̃ gô-paçûnâm̃ pariǵñânatajâ kurutê; dvivâram̃ vaćjô Guǵasta* oder *Guǵaspa*]. Durch dessen Verehrung erflehe ich [dessen, d. i. des Ormuzd, freie Gnade erflehe ich, das thue ich beim höchsten Herrn] mit aufgehobener Hand aus Freude über den unsichtbaren grossen Weisen alles frühere Reine durch Macht in allen Handlungen [alle Handlungen sind durch die *Gâthâ's* zu vollbringen] und durch die Erkenntniss des höchsten Geistes [durch die Erkenntniss *Nairjoçanha's*], welche gastlich aufnimmt (ehrt) die Kuhseele, d. i. den *Goshurun* [er bemüht sich um die Erkenntniss von Vieh und Rindern; zweimal ist *Gustasp* zu nennen]. Dass diese Uebersetzung im Allgemeinen den richtigen Sinn des Verses nicht trifft, liegt auf der Hand und

braucht, nachdem eine wirkliche philologische Erklärung gegeben ist, nicht weiter widerlegt zu werden.

V. 3. *Mazdâ ahurâ* sind hier im Duale verbunden; *vâo* ist Dual des Pronomens der zweiten Person im Cas. obliq. — *Maibjô* — *qâthrē* Ner.: *mahjam he dêjât (dadjât?) ubhajor bhuvanajor jaċ çrshṭhimatâm jaċċa paralokînâm âiçvarjam punjât samjôgî* [*kila me samrddhatvam sasadhjâpârata (tvam) prâpjam dehi*] *jad ânandavarttê dâsjati subhâni* [*jo jagadânâm uttamânâmċa ânandam karôti tasmâi jat samrddhatvam subhâni dâsjati (ê) tan me dehi*], mir möge er den Besitz dieser beiden Welten, der der (irdischen) Schöpfungen und der überirdischen durch das Reine vereinigt geben [mich lasse das Glück, das eine Folge der Vollbringung des Guten ist, erreichen]; im Lande der Freude wird er Glückliches verleihen [welcher die Freude der *Juzata's* und der höchsten — Geister, d. i. *Amesha çpeñta* — macht, was diesem für ein Wohlstand, für Güter verliehen werden, diese verleihe mir]. Die Uebersetzung des *dâvôi* durch geben scheint richtig zu seyn; ich war schon vor Einsicht Neriosengh's darauf gekommen. Aber eine direkte Ableitung von der Wurzel *dâ*, geben, hat etymologische Schwierigkeiten. Dem Zusammenhang nach ist *dâvôi* sowohl hier als J. 44, 14 und 51, 9 ein Infinitiv; hiezu stimmt auch die Form, die sich als Dativ eines Verbalnomens kund giebt. Von *dâ* haben wir nur die Infinitive *daidjâi* J. 51, 20; *dazdjâi* J. 35, 4, aber keinen, der *dâvôi* lautet. Diese Bildung würde nothwendig ein Suffix *va* voraussetzen, dem wir aber nirgends in der Infinitivbildung begegnen. So bleibt uns nur übrig, eine Wurzel *du* anzunehmen, von der *dâva* ein ganz regelrechtes Nomen abstractum seyn würde. Dieses existirt nun im Baktrischen, wird aber in den spätern Zendschriften gewöhnlich vom Sprechen der bösen Geister gebraucht. Dass wir diese Bedeutung hier und an den übrigen Stellen der *Gâthâ's* nicht brauchen können, leuchtet ein. Am besten zieht man *dâva* zu *dûta*, Bote, eigentlich der Gesandte, im Baktrischen und Sanskrit. So kommen wir auf eine Wurzel *du* des Sinnes senden, schicken oder begleiten, die zwar als Verbum finit. weder im Sanskrit noch im Baktrischen gebräuchlich ist, auf deren wirkliche Existenz aber Derivata mit Bestimmtheit schliessen lassen, wie das eben erwähnte *dûta*, Bote, sowie das wedische *duvas*, eigentlich Botendienst, dann Geleite, namentlich feierliches (Rv. I, 4, 5; 14, 1), und das dabei übliche Ehrengeschenk. So steht es von den Gaben, welche die Menschen den Göttern darbringen, Rv. I, 36, 14: *vidâ deveshu nô duvaḥ*, bringe *(Agni)* zu den Göttern unsere Ehrengabe. Das Verbum denomin. *duvasjati* heisst verehren (durch Gaben) I, 78, 2, und geht endlich geradezu in die Bedeutung schenken über Rv. I, 119, 10. Mit der zu Grunde liegenden Wurzel *du* ist vielleicht wohl das neupersische *davîdan*, laufen,

rennen, in Verbindung zu bringen. Im Jaçna nun hat das Nom. abstr. *dâva* sicher die Bedeutung das Verleihen, Gewähren, die von Sendung ist weniger gesichert. Dass Derivata der besprochenen Wurzel *du* diese Bedeutung haben können, zeigen die angeführten Wedawörter genügend. An das im Weda vorkommende *dâvan*, gebend, schenkend (von *dâ+van*) kann der Form wegen nicht gedacht werden. — *Ahvâo* ist Genit. dualis von *ahu*, Leben, aber nicht von *dâvôi* abhängig, wie man meinen könnte, sondern von *âjaptâ*, Erreichtes, Gewonnenes, das wieder als Accusativ von dem Infinitiv *dâvôi* regiert ist. So verbindet schon Nerios. ganz richtig. Weniger glücklich ist Nerios. in der Fassung des letzten Sätzchens *jâis — qâthrē. Rapeñtô* (s. zu v. 2) muss hier Accusat. plur. masc., nicht ein Locativ seyn, wie Nerios. will; ebenso wenig ist *qâthrē* ein Accus. plur. neutr. im Sinne von *subhâni*, „die glücklichen Dinge", sondern nothwendig ein Nom. sing. masc., für *qâthrô* stehend. (Ueber die Aenderung des *ô* in *ē* s. die Gramm.) Es ist aus *qa* = *sva* und *âthra (âtar)*, Feuer, zusammengesetzt, heisst also: der sein eigenes Licht hat, d. i. der selbtleuchtende. Hierunter kann einmal das eigene innere Licht des Menschen, der Verstand oder die Vernunft, dann aber auch das Urlicht, das die Leuchtkraft in sich selbst hat, d. i. Gott, verstanden werden. Letztere Bedeutung hat es sicher an unserer Stelle und 50, 5: *jâ nâo qâthrē dâjât*. Da die andern Stellen, wie 43, 2; 53, 6, ein neutrales Thema *qâthrem* voraussetzen, so könnte man versucht seyn, in *qâthrē* das Gleiche zu sehen, indem es, wie *vaċē* = *vaċô* für *vaċañh*, so für *qâthrañh* stände. Aber die Existenz eines solchen Thema's lässt sich nicht weiter nachweisen. Dass *qâthrē*, wie schon seiner Bedeutung nach sehr wahrscheinlich ist, wirklich von *Ahura-mazda* und höhern Genien gebraucht wird, zeigen die Prädikate *viçpa-qâthra*, der alles Licht selbst hat, *pouru-qâthra*, der viel eigenes Licht hat, *qâthravâo*, mit eigenem Licht begabt, die Jt. 1, 14 als Namen des *Ahura-mazda* aufgeführt werden; vgl. *viçpô-qâthrem* Jaç. 9, 19 von dem *Asha-vahista* und *qâthravaitîs* von den Fravaschi's Jt. 13, 32.

V. 4. *Jē — apaourvîm* Nerios.: *jadi jushmâkañ he Açavahista hē dharma svâdhînô 'smi manasaçċa uttamasja prathamasja* [*asja prathamatvam idañ jad amarebhjô mahattarebhjaḥ prathamam gahânô 'datta; kila ċet svâdhînatajâ jushmâkañ tishṭhâmi*], wenn ich von euch, *Asha-vahista*, Gerechtigkeit — nur Uebersetzung des eben genannten Namens — unabhängig bin und von dem höchsten ersten Geiste [seine Erstlingsschaft ist die, dass er für die grössesten Unsterblichen (*Amesha çpeñta*) zuerst die Welten schuf; wenn ich in Unabhängigkeit von euch stände (soll den Sinn des Satzes erklären)]. Dass diese Uebersetzung eine ganz verfehlte ist, lässt sich leicht zeigen. Dem *ufjâni* (erste Person Imper. sing. von *uf* = *vap*)

wird die Bedeutung *svâdhînô*[1]) *'smi*, ich bin unabhängig, beigelegt, wonach der Uebersetzer das Wort als erste Person sing. eines Verb. intransit. fasste. Nur hier ist noch etwas von richtiger Ansicht zu verspüren; die dem Worte beigelegte Bedeutung ist aber sicher falsch. Aus der Parallelstelle 43, 8, wo *ufjâ* mit *çtaomî*, ich preise, zusammensteht, folgt mit Bestimmtheit, dass es eine ähnliche Bedeutung, verehren, anbeten, haben müsse. Nerios. hat daselbst *stotavjô 'si svî(svâ)dhînajitavjô 'si*, du bist zu loben und als Selbstständiger — Herr — zu betrachten. Jt. 13, 21, steht *ufjêmi* neben *çtaomî*, ich preise, und *zbajêmi*, ich rufe an; ebenso 13, 49. Im Weda entspricht *vip*, Lobpreiser, Weiser, Rv. III, 3, 1. 7 (*sukratur vipâm*, der Wohlverständige unter den Weisen, von *Agni*); 10, 5 (*vipâm ģjotînshi bibhratê*, dem die Lichter der Weisen Tragenden, d. i. *Agni*), und seine so unendlich oft vorkommenden Ableitungen *vip-ra*, weise, und *vipaç-ćit*, der die Lieder kennt, Da im Weda fast alle Weisheit nur in der Liederdichtung zum Lobpreis der Götter besteht, so sind wir befugt, bei *vip* diesen Begriff anzunehmen, der ohnediess auch der traditionelle ist. — Das *apaourvîm* wird von Nerios. unbedenklich durch *prathamam̃* wiedergegeben, als ob das a privat. gar nicht vorhanden wäre. Es steht in deutlichem Gegensatz zu *paourvîm* v. 2 und heisst wohl so viel als nach dem ersten, d. i. zu zweit. — *Jaêibjô* — *agźaonvamnem* Nerios.: *jebhjo râģjamćâ amalja-dhâtulabdhjâ mûlaçća; [kila mâ (me) arthinitvam sasthûlataram]*, welchen die Herrschaft und eine ursprünglich erlangte fleckenlose Natur ist [mein heftigstes Verlangen]. Am meisten Schwierigkeit hat das ἅπ. λεγόμ. *agźaonvamnem;* woraus die weitläufige Umschreibung des Worts von Nerios. geflossen ist, lässt sich schwer ermitteln; er hat wohl getrennt *agźao navamnem* gelesen, wie K. 5. Man kann sich über die Ableitung des Worts in allen möglichen Vermuthungen ergehen, z. B. an *kshan*, vernichten, denken und es mit unvergänglich übersetzen, aber fast immer werden einige grammatische und lexikalische Schwierigkeiten übrig bleiben. Die richtige Erklärung lässt sich nur finden, wenn wir die genauen Beziehungen unseres Verses zu v. 2 zu Hilfe nehmen. Das einzige Wort, das dort eine Beziehung zu ihm haben kann, ist *khshnvîshâ* von der Wurzel *khshnû*. Diese kann durch die Medial-Passivendung *mna (mana)* ein Partic. *khshnûmna* oder besser *khshnvamna* (vgl. *divamna* von der Wurzel *div* J. 31, 20) bilden. Tritt vor dieses das a priv., so kann leicht eine Erweichung der harten Consonantengruppe *khsh* in die entsprechenden weichen Laute *gź* vermittelst Rückwirkung des weichen *v* eintreten, wie diese Enscheinung der Gâthâdialekt ja in sehr vielen Fällen zeigt, vgl. *azdēbis*

[1]) Dieses Wort hat keine andere Bedeutung im Sanskrit; Verehrer, Anbeter würde gut in den Zusammenhang der Worte Neriosengh's passen, aber dem *svâdhîna* ist dieser Sinn fremd, man müsste es nur von *sva* und dem iranischen *dîn*, Glauben, im Sinne „der selbst glaubt" ableiten wollen.

für *açtebis* von *açti* u. s. w. So bekommen wir die Form *agżn-vamnem;* da aber die Gruppe *gżnv* etwas schwer auszusprechen ist, so drängt sich unwillkührlich ein kurzer Vokal ein, und zwar *o,* der wegen des *v* am nächsten liegt. Auf diese Weise ist *agżaon-vamnem* entstanden. Da *khshnu* Einen durch Gaben verehren und damit zufrieden stellen, dann im Allgemeinen verehren, huldigen heisst, so ist die Bedeutung des *agżaonvamnem* nicht verehrend, keine Gaben darbringend. Die Construction anlangend, so scheint es in adjectivischem Sinne mit *khshathrem* verbunden werden zu müssen; aber dieser Verbindung steht das gewichtige Bedenken entgegen, dass dem *khshathra* nie ein diesem nur entfernt ähnliches Prädikat beigelegt wird, das überdiess hier gar keinen Sinn hätte. Ein solches Prädikat wäre um so auffallender, als keiner der übrigen *Amesha-çpeñta's*, die hier genannt sind, andere als die gewöhnlichsten Prädikate hat; das gebräuchlichste Beiwort des *khshathra* ist sonst *vairja.* Ich fasse *agżaon-vamnem* daher adverbial mit demselben Rechte, mit dem *paourvîm* v. 2 und *apaourvîm* in unserem Verse so gefasst werden muss. Das *jaêibjô* ist nach *khshathrem* zu stellen und leitet den Satz ein, dessen Verbum *varedaiti* ist (solche Verschränkungen sind in dem Liederdialekt nicht ungewöhnlich); sein Adverbium ist *agża*". Das Subject des Satzes ist *Ârmaitis.* (Ueber den Sinn s. weiter unten und die Paraphrase.) — Die Worte *varedaiti Ârmaitis* giebt Nerios. durch *vṙddhidâjâça Spindârmadâjâḥ pṙthivjâ asjâça dadisvâdhînô 'smi,* und der Wachsthum gebenden Spindarmat der Erde [und ihrer Geschöpfe bin ich Herr?], wonach *varedaiti* als ein Adjectivum zu fassen wäre. Zur Vergleichung und Ableitung bietet sich das sanskritische *vṙdh* (für *vardh*), wachsen, von selbst dar; aber man wird schwerlich an allen Stellen, wo *varedh* oder *vared* und seine Derivate sich finden, mit der Bedeutung wachsen, mehren, auskommen. Zudem bleibt auffallend, dass das Neupersische in dem lautlich genau entsprechenden *gard* oder *gird* diese Bedeutung gar nicht kennt. Für wachsen, gedeihen, hat das Baktrische andere Wörter, wie *vaksh* und *fshu.* In den Gâthâ's scheint es besser zu seyn, *vared* als eine Erweiterung der Wurzel *var,* umgeben, bedecken, anzusehen und mit schützen zu übersetzen. Diese Bedeutung wird durch *wardanam* der medischen Inschriften, Stadt, Burg, neupers. *gard* in fine compos., und *gird,* Kreis, rund, unterstützt. An die sanskr. Wurzel *vṙt (vart),* lat. vertere, darf bei *gird,* Kreis, nicht gedacht werden, da diese Wurzel dem Baktrischen ganz fremd ist. Man hat fälschlich das Verbum *gardîdan,* wenden, drehen, dann allgemeiner wenden, vom sanskr. *vṙt* abgeleitet; aber dieses ist ein Denominativ von *gird,* rund. Dieses Wort nun wird am besten auf das baktrische *vareta,* ein Part. von *var,* umgeben, zurückgeführt. Ein deutlicher Beweis, dass der Wurzel *vared* eine gleiche Bedeutung beigelegt werden darf, ist das so häufige Compositum *varedaṭ-gaêtha*, das nicht gut durch „die *Gaêtha's* mehrend" über-

setzt werden kann, da *vṙdh*, wachsen, im Sanskrit gewöhnlich intransitiv ist. Einen sehr guten Sinn giebt dagegen „die *Gaêtha's* bewahrend, sie schützend"; ja man kann noch genauer „die *Gaêtha's* umhegend, rings umzäunend" übersetzen, da die *Gaêtha's* eingefriedigte Besitzstücke waren. Denselben Sinn hat das Causativ *varedhajêni* im Anfange des 2. Farg. des Vendidad (s. zu 44, 10). — *Â* — *ǵaçatâ* Nerios.: *tan me ânande âmantraṇeća sam̃prâpnuvantu* [*jadi jushmâkam abhimam̃trjâmi tan me ânande prâpnuvantu*], dieses mögen sie bei meiner Freude und Anrufung erlangen [wenn ich zu euch bete, so mögen sie dieses bei meiner Freude erlangen]. *Zavēñg* ist in dieser Uebersetzung ganz in Parallele mit *rafedhrâi* gesetzt, was der verschiedenen Casus wegen nicht geht; es ist ein Accus. plur. eines Thema's *zava*, das nur von *zu* = *hû (hvê)*, rufen, kommen kann. Am nächsten liegt die Verbindung desselben mit dem Verbum *varedaiti*; aber die Parallelstelle *zavēñg ǵimâ* 29, 3 (Nerios. *âkaraṇena prâpnoti*) weist auf eine engere Verbindung des *zavēñg* mit dem Verbum *ǵaç* hin, denn *ǵim* = *ǵam*, *gam*, hat dieselbe Bedeutung, gehen, wie *ǵaç*, und kann an dieser Stelle nur auf *zavēñg* bezogen werden. Aber *ǵaç*, *ǵam* können als intransitive Verben keinen Accusativ regieren; daher müssen wir entweder den Casus in *zavēñg* anders erklären oder als adverbialen Ausdruck fassen. Letzteres ziehe ich vor; so fasse ich den ganzen Ausdruck als: rufen gehen oder beten gehen, vgl. *zarem ćarâni*, ich will lobsingen gehen, J. 44, 17. Der Form nach könnte *ǵaçatâ* eine dritte Pers. sing. imperf. medii seyn; aber diese ist sonst nicht gebräuchlich, und ausserdem könnten wir ein Verbum finitum, wenn *varedaiti* als solches gefasst werden muss, im Satze nicht mehr unterbringen. Bei dieser Fassung des *varedaiti* wäre der Dativ *jaêibjô* nicht wohl zu erklären, da dieses Verbum nie einen Dativ regiert. Wohl ist diess aber bei *ǵim*, mit dem *ǵaç* fast identisch ist, der Fall 29, 3: *jahmâi* — *ǵimâi*. Aus diesem Grunde fühle ich mich bewogen, *ǵaçatâ* als das Verbum finit. des Satzes anzusehen und *varedaiti* als Partic. praes. femin. von *vared* zu nehmen. *Ârmaitis* ist dann aber hier nicht die Erde, sondern, wie öfter, die Herzensgeneigtheit, Andacht, Frömmigkeit.

V. 5. *Mēngairîm* — *manan̊hâ* Nerios.: *âtmane garothamâne (manô) uttamasja dijatê sahatajâ manasaḥ*, der Seele wird in dem Paradies (das Paradies?) durch die Gemeinschaft des höchsten Geistes verliehen. Für die Worte: *meñ gairîm* hat die Uebersetzung nur *Garothman*, wonach sie entweder beide zusammengelesen oder *meñ* gar nicht wiedergegeben hat. Die Mss. lesen die Worte meistens getrennt; darnach schreibt auch Westergaard. Die Bombayer Ausgabe, sowie die Burnouf'sche lesen sie zusammen, was Westerg. nicht einmal angiebt. Der erste Theil wird bald *mêñ* K. 6., bald *mêãn* K. 9., oder auch getrennt *mē ãn* K. 4., der zweite von P. 6. *gairi* und den meisten anderen Codd. *gairê* gelesen. Zuerst fragt es sich, ob

mēñ und *gairîm* zusammenzulesen oder als gesonderte Wörter zu schreiben sind. Trennt man sie, so kann *mēñ* nur der Genitiv des Pronomens der ersten Person für *mana* seyn; das *n* wäre dann Anusvâra *ñ* geworden und das schliessende *a* weggefallen, sodass es ganz die neupersische Form *man*, *men* hätte. Aber solches Wegfallen der Schlussvokale kennt das Baktrische nicht. Zudem würde es auch als Wort für sich gar keinen rechten Sinn geben. Man müsste nämlich danach übersetzen: „der ich mache meine Seele preisend zugleich mit dem guten Geiste", was nur so viel heissen könnte, als „der ich selbst mit guter Gesinnung Lobpreis darbringe", sodass „meine Seele" nur so viel hiesse, als ich selbst. Diese Ausdrucksweise, so natürlich sie auch ist, erinnert zu sehr an die semitische Art, die Reflexivität zu bezeichnen, als dass wir sie dem Baktrischen, das diesen Sprachgebrauch so wenig kennt als das Sanskrit, ohne Weiteres zuweisen dürfen. *Urvan* bezeichnet nur die Seele als belebendes Princip des Körpers, dann auch den Schutzgeist. Soll der Begriff eigen, selbst, ausgedrückt werden, so bedient man sich des *qa* = *sva*. Schon aus diesem Grunde ist die Lesung *mēñ gairîm* zu verwerfen; denn etwas Anderes als *mana* = *mei* könnte es nicht seyn; an einen nominalen Gebrauch der nackten Wurzel *man*, denken, darf nicht gedacht werden. So müssen wir *mēñgairîm* als ein Wort lesen und als Accusativ eines Thema's *mēñgairja* oder *mēñgairî* erklären. Dieses ist eine Zusammensetzung der Wurzeln *man*, denken, und *gar*, *gere*, lobsingen. Dass die Wurzel *man* öfter solche Verbindungen eingeht, zeigen *mēn-dâ* 31, 5; 53, 5, und *mēñg-perethâ* 48, 2; ihre Verwandlung in *mēn* ist häufig im Liederdialekte, vgl. namentlich *mēñhâi* in Cap. 43. Im Weda entspricht diesem Compositum ziemlich genau das Wort *sumañgala*, das Rv. II, 42, 1—3 als Prädikat des Vogels *Çakuni* neben *kanikradat*, schreiend, und *bhadra-vâdî*, glückliches redend. I, 113, 12 ist es von der Morgenröthe gebraucht, und kann hier wie dort Glück, Heil verkündend übersetzt werden, denn diess wird ja gerade von der *Ushâs* erwartet. An unserer Stelle ist *mēñgairîm* adverbial zu fassen im Sinne von „in Gedanken und Wort oder Lied". — *Ashîçâ* — *ahurahjâ* Nerios.: *satkâriniča karmakṛttâñ vêttṛnâm mahâgñâninjâ svâminaḥ* [*kila satkârañ tasmâi kurute jasja jugjate karttum jo vettâ bhavati dînjâ Hormizdasja*]. *Vidus* ist demnach hier als Nom. actoris *vettâ*, der Wisser, Kenner, genommen. Dass es der Wurzel *vid*, wissen, entstammt, lässt sich weder hier noch in der Parallelstelle 45, 8 verkennen. Aber die Form macht einige Schwierigkeit. Man kann es der Stellung und Verbindung nach nur für einen Nomin. sing. halten; statt *vîdus* sollten wir aber *vîdvâo*, das häufig genug vorkommt, erwarten, da an ein neutrales Nomen der Endung *-us*, wie *vapus*, nicht gedacht werden kann, weil weder Weda noch Zendawesta ein solches kennt. Erwünschte Hilfe bieten die wedischen Wörter *vidushkavi*, eine Bezeichnung Agni's Rv. I, 71, 10, und Indra's VII, 18, 2,

sowie *vidushṭharaḥ* ebenfalls von Agni I, 31, 14; 105, 13, und Indra II, 16, 14, sowie von dem *hotar* (Priester) II, 3, 7 gebraucht. Dieses *vidush* in *vidush-kavi* kann nur die kürzere thematische Form für *vidvas* seyn, wie sie das Compositum verlangt; das Ganze heisst „kundiger Seher"; *vidushṭhara* ist nur die Comparativ-Superlativbildung von *vidvas*. So ist auch im Jaçna das *vîdus* nur als ein kürzeres, in Zusammensetzungen gebräuchliches Thema zu betrachten, und nur auf diese Weise erhält das Wort auch seine rechte Beziehung zu den höchsten Geistern; diese sind die wissenden und erkennenden, und namentlich *Ahura-mazda* ist κατ' ἐξοχήν der *vîdvâo*. Wollte man es als Nominativ fassen, so hätte diess nicht nur grammatische, sondern auch Sinnschwierigkeiten, da der Dichter des Liedes sich sonst nie „der Wissende" nennt; er muss ja erst Belehrung und Weisheit vom höchsten Gott empfangen, wie c. 44 so schön ausführt. Ich verbinde somit *vîdus-mazdâo* und J. 45, 8 *vîdus-ashâ*, der wissende Mazda, d. i. der weise Mazda, der wissende Asha. — Der Accusativ *ashîs* ist noch von dem Verbum *dadê* abhängig. — *Javaṭ — ashahjâ* Nerios.: *jâvantîm jâćajitum çaktô 'smi tâvantîm jâćajeja ćanâm̃ (ćanas) punjasja*, wie lange ich im Stande bin zu bitten, so lange will ich um die Nahrung (Ernährung) des Reinen bitten. Das *tavâćâ* ist ganz richtig durch *çaktô 'smi*, „ich bin im Stande" wiedergegeben, da an *tava* = *tui* nicht gedacht werden kann, s. das Gloss. s. v. *tu*, können, vermögen. Das *khçâi* ist zwar richtig als eine erste Person sing. optat. (genauer Voluntativ) gefasst, aber die Ableitung ist eine falsche; es ist nicht so viel als *içâi*, da es mit nichten auf die Wurzel *jaç* zurückgeführt werden kann, sondern es ist eine eigenthümliche dialektische Form des Verbums *as*, seyn, und steht zunächst für *hiçâi*, vgl. *khçtâ* für *hiçtâ*, stehen, *khshmâkam* für *hishmâkam̃*. Dass von *as* sich durch Reduplication eine solche Form zu bilden vermag, kann nicht beanstandet werden, wenn man bedenkt, dass es sein anlautendes *a*, wie auch im Sanskrit, oft genug verliert, sodass nur *s*, *ç* übrig bleibt, woran sich dann unmittelbar die Endungen hängen, man vgl. das Part. praes. *çãs*, seyend, J. 46, 19; dass die Reduplicationssylbe das *h*, und nicht etwa *ç* haben muss, ist durchgängig Gesetz, man vgl. *hishazat* von *shaz*, *histemnô* von *çtâ*, *hismareñtô* (Jt. 10, 45) von *smar*. — Dem *aêshê* ist die Bedeutung Nahrung beigelegt, was etymologisch nicht schwer zu rechtfertigen war, da *ish* als Wort für Speise, Labung, oft genug im Weda vorkommt, und sich auch im Zendawesta nachweisen lässt; so ziehe ich das *îshem* J. 38, 2 hieher, ebenso v. 8 unsers Capitels (s. dazu u. das Gl.). Aber der Umstand, dass die gunirte Form *esha* im Sanskrit nie diese Bedeutung hat, muss den Forscher etwas stutzig machen, der Tradition hier ohne Weiteres zu folgen, um so mehr, da wir so keinen erträglichen Sinn bekämen. Was sollte „ich will in der Nahrung des Reinen bleiben oder seyn" denn eigentlich heissen? Dagegen giebt die wedische Bedeutung des *esha* = *aêsha*, das nur

ein Abstractum der im Jaçna oft genug vorkommenden Wurzel *ish*, kommen, verlangen (s. zu 30, 1) ist, einen sehr guten Sinn; es heisst das Suchen (eigentl. Kommen zu —), Wahl.

V. 6. *Ashâ — vaêdimnô* Nerios.: *he açavahista he dharma kadâ tvâm paçjâmi manasa uttamasja vetrtajâ Ashavahista*, o Gerechtigkeit, wann sehe ich dich durch die Kennerschaft des höchsten Geistes? *Kaṭ* kann nicht so viel als *kadâ*, wann, seyn; es ist deutlich das Neutrum des Relativums *ka*, vgl. 34, 5 *kaṭ khshathrem*, 34, 12 *kaṭ râzarē*. Aber mit dem absoluten Interrogativ was? lässt sich an unserer Stelle nicht viel anfangen, da die Construction grosse Schwierigkeiten hätte. Die Verbalform *dareçâni* als erste Person des Imperativs lässt sich in einem Fragesatz nicht gut erklären, da sie eine energische Willensforderung, ich will sehen, ausspricht. Dagegen hebt sich diese Schwierigkeit, wenn wir *kaṭ* hier enklitisch fassen, wie ja das Neutrum des Interrogativs fast in allen Sprachen und insbesondere auch *kim* im Weda gebraucht ist, und durch ja, wohl, übersetzen oder als Wörtchen des Aufrufs nehmen, „was will ich sehen", d. i. wie will ich sehen, wie gern will ich sehen. Die Bedeutung wie hat es deutlich in 48, 2. Die letztere Fassung ist wohl die beste, da *kaṭ*, wenn es Enklitikum wäre, sich nur auf *Ashâ* beziehen könnte, was ganz unpassend seyn würde. Da es sich aber auf das Schauen beziehen muss, so müsste es als Enklitikum hinter *dareçâni* stehen. Die Accusative *thwâ*, *manaçca*, *gâtum* sind sämmtlich von *dareçâni* abhängig. *Vaêdemnô* ist gar kein selbstständiges Wort, wie Westerg. nach seiner Schreibung meint, sondern mit *gâtum* zusammen zu lesen, sodass wir ein Adjectiv *vaêdemnô-gâtu* bekommen, das zum Substantiv *Çraosha* gehört. Nur auf diese Weise kann des letztern Stellung im Satze eine genügende Erklärung finden. Jenes Prädikat lässt sich sicher mit Hilfe des Weda erklären. Vor Allem darf *vaêdemnô* nicht von *vid*, wissen, sondern muss von *vid*, *vind*, gewinnen, finden, abgeleitet werden. Ebenso hat *gâtu* nicht die spätere Bedeutung Ort (Nerios. *sthâna*, Ort), wie *hamja gâtvô* allerorts, überall, Jt. 13, 50. 56. 57, vgl. *gâtu* Jt. 15, 2, oder die von Platz, Sitz, wie *çtaretaçca gâtus*, ausgebreiteter Sitz (wahrscheinlich Teppich), Jt. 17, 7 und 10 (*gâtus paiti âoñheñti*, sie sitzen auf dem Platze, Teppich), sondern die alte wedische: Gang, Pfad, Weg. Dieses Wort ist oft mit dem Verbum *vid*, *vind*, finden, gewinnen, construirt, z. B. Rv. VII, 13, 3: *viñda gâtum*, finde den Weg (von *Agni*), in demselben Sinne auch mit *kr*, VII, 64, 5: *jatrâ cakrur amrtâ gâtum asmâi*, wo die Unsterblichen ihm einen Weg machten; vgl. I, 71, 2; 72, 2 (von den Angirasiden, die den Menschen den Weg zum Himmel weisen), und mit *rad*, spalten, bahnen, VII, 47, 4, *aradad gâtum ûrmîm*, er bahnte (*Sûrja*) den Weg durch das Gewoge. Wichtig ist das Compositum *vidad-gâtu*, den Weg oder Pfad findend, von *Agni* gesagt Rv. I, 96, 4, fast identisch mit

unserm *vaêdemnô-gâtu;* häufiger ist die Umkehrung der beiden Theile des Compositums *gâtuvid* Rv. I, 51, 3; von *Indra* 105, 15; von *Agni* III, 62, 13; von *Soma*, Pfadfinder, Wegweiser. Der Umstand, dass die Redeweise *nôiṭ gâtavô vinden paçvaçća* etc. Vend. 2, 16, 17. Westerg. nur heissen kann: „nicht fanden Raum, Platz, die Rinder etc." könnte uns leicht verführen, auch an unserer Stelle die Bedeutung Ort, Platz, zu Grunde zu legen. Aber was soll das Prädikat „Ort-findend" bei *Çraosha* bedeuten? Dieser Genius verkündigte nach dem ihm gewidmeten Jescht (J. 57 und Jt. 11) zuerst den Mâzdajaçnischen Glauben, er sang zuerst die *Gâthâ's*, streute zuerst die heilige Streu etc., sodass er als Gründer des ganzen Cultus gilt, wie *Agni* in den wedischen Hymnen. Somit ist er ein Mittler zwischen den höchsten Geistern, namentlich dem *Ahura-mazda*, und den Menschen, indem er diesen den Weg nach oben und dem höchsten Gott den Weg zu den Menschen weist, gerade wie *Agni* im Weda diess thut, der wegen dieser Thätigkeit *gâtu-vid*, Wegweiser, heisst. Aus diesen Gründen ist die Deutung „Ort-findend" nicht stichhaltig, die von „Pfad-findend oder Weg-weisend" aber allein passend. — *Vâurôimaidî — hizvâ* Nerios.: *jâ prabhodhadâ buddhiġaḍâja ġihvajâ [jo buddhiġaḍô bhavati tasja kiñćit idam eva utkṛshṭhataram jad adhjajanam kurute]*, welche Erkenntniss giebt dem Verstandesdummen durch die Zunge (wer am Verstande dumm ist, dem giebt er gerade den allerbesten Unterricht). Nerios. leitete *vâurôimaidî* (s. das Gl. s. v. *var*) von *vere-nu*, lehren, ab. Diess ist aber entschieden falsch; denn die *Khrafçtra's*, worunter nur die spätern *Kharfester's* zu verstehen sind, können nicht belehrt werden, so wenig als *Ahriman*, sondern man muss sie durch heilige Sprüche abwehren.

V. 7. *Vohû — daregâjû* Nerios.: *uttamasja prâptiñ manaso dehi he dharmadâtim dîrghâġîvâm*, gieb des höchsten Geistes Erreichung, die langdauernde Schöpfung der Gerechtigkeit. Das Wort *daregâjû*, langlebender, scheint der Construction nach als Vocativ gefasst und auf Mazda bezogen werden zu müssen. Aber dieses Prädikat ist für Mazda wenig angemessen; es könnte etwa den Begriff „ewig" ausdrücken, den die alten Völker von dem des langen Lebens oder der langen Zeitdauer ableiteten. Gerade aus dem zweiten Theil unsers Wortes *âju*, das ursprünglich wohl Geschlecht bedeutete (W. *ju* in *joni*, Mutterschooss, *juvan*, Jüngling) hat sich in vielen arischen Sprachen der Ausdruck für Ewigkeit entwickelt, so griech. αἰών, lat. aevum, aeternus für aeviternus, goth. aivs, nhd. ewig. Aber die Vergleichung von *daregēm âjû* (31, 20), lang an Zeit, führt auf die adverbiale Fassung in langer oder auf lange Zeit. Anfänglich hielt ich *daregâjû* für einen Dual des Sinnes „die zwei langen Leben", aber das unmittelbar vorhergehende *ashâ-dâo*, das dann nur als Adjectiv gefasst werden könnte, verbietet diess. — *Ereshvâis — rafenô* Nerios.: *satjâbhis tvâñ vâgbhir mahâġñânin Za-*

rathustro 'ham balavattamât Gustâspât pramodajâmi, mit wahren Worten erfreue ich, Zarathustra, dich, Mazda, wegen des sehr starken Gustasp (seinetwegen). Für *dabaishâo*, wie W. nach K. 5. schreibt, ist *dabaêshâo* zu schreiben. Die meisten Mss. bieten *aê* für *ai*. Westergaard selbst vermuthet auch in der Note diese Schreibweise. Dieses *dabaêshâo* steht für das im jüngern Dialekt gewöhnliche *ṭbaêshâo;* eine Form *dabaishâo* ist gar nicht zulässig. Das *ai*, welches im Baktrischen gewöhnlich Folge der Einwirkung eines *i* ist und durchaus nicht einem sanskritischen *e* oder gar *âi* entspricht, könnte hier gar nicht erklärt werden. Die Wurzel ist *dvish*, hassen; diese lautet im jüngern Baktrischen gewöhnlich *ṭbish;* im Liederdialekte ist die Doppelconsonanz *dv* entweder beibehalten, z. B. *dvaêshańhâ*, oder aufgelöst durch Einschiebung eines kurzen Vokals *dabish*, was nach den Lautgesetzen *daibish* werden muss. Diese vollere Form hat durchgängig das Verbum. Davon wird durch Gunirung ein Substantiv *dvaêshańh*, Hass, Feindschaft, gebildet, von dem wir die Formen *dvaêshańhâ* (Instr.) und *dvaêshâo* (Nom. acc. plur.) haben; letzteres kann mit aufgelöster Doppelconsonanz nur *dabaêshâo* lauten; ungunirt ergäbe sich die Form *daibishâo*, aber nie ein *dabaishâo*.

V. 8. *Dâidi — manańhô* Nerios.: *dehi he dharma tâm̃ bhaktim jam uttamasja âpjatajâ manasaḥ* [*kila mâm bhaktiçîlam evam̃ kuru jathâ me samr̃ddhatvam*]. Gieb, Gerechtigkeit, dieses Glück dadurch, dass der höchste Geist erreicht werden kann. *Ashi* ist aber nicht so viel als „Glück“, sondern heisst Wahrheit; *âjaptâ* ist nicht als Instrumental zu fassen, sondern für einen Accus. plur. neutr. zu halten; vgl. v. 3. — *Daidî — maibjâćâ* Nerios.: *dehi tvam̃ sam̃pûrṇamânase pr̃thivjâm Gustâçpât iććhâm̃ madîjebhjaçća* [*kila âćârjâṇâm âćârjatvam mahjam dehi çishjebhjo 'pi madîjebhjaḥ*]. Für *aêshem*, wie Westerg. nach mehreren Handschriften schreibt, ist *îshem* nach K. 4. und Bb. und Bf. zu lesen. *Aêsha*, Gang, Nachforschung, wovon wir v. 5 den Locativ *aêshê* hatten, giebt hier keinen Sinn; wohl aber *îsh*, das mit dem wedischen *ish* ganz identisch ist. Nerios. hat *iććhâ*, Wunsch, Verlangen, aber mit dieser Bedeutung kommen wir ebensowenig aus. J. 38, 2 steht der Accus. *îshem* unter lauter Wörtern, die sich auf Verehrung, Gottesdienst, beziehen und zwar zunächst zwischen *ashîm* und *âzûitîm* (Anbetung). Hier darf es aber ja nicht mit *îź* von *jaç* verwechselt werden, wovon wir gleich zu Anfang des Verses den Accus. plur. *îźâo* haben. Im Weda bezeichnet *ish* die den Göttern dargebrachte Spende, welche Bedeutung dem Wort an der angeführten Stelle beigelegt werden kann. Der Umstand, dass in unserem Vers *îshem* in einem Satze steht, der dem das *ashîm* enthaltenden unmittelbar folgt, und beide Sätze einen innern Zusammenhang haben, könnte leicht verleiten, dem *îshem* hier dieselbe Bedeutung wie J. 38, 2 beizulegen. Aber der Sinn sträubt sich gegen diese Fassung. Dagegen ist eine andere Bedeutung des Worts: „Gedeihen, Gelingen“ Rv. I, 180, 2

hier ganz passend, namentlich da es auf das Gelingen von Zarathustra's grosser That bezogen werden kann; oder es kann auch die Kraft (Rv. II, 22, 4 neben *ûrgam*) bedeuten, um die der Prophet die *Ârmaiti* anruft. Letztere Deutung ist vorzuziehen. — Das *maibjâćâ* übersetzt Nerios. durch *madîjebhjah*, den Meinigen, und erklärt es durch *mahjam çishjebhjô 'pi madîjebhjah*, mir und meinen Schülern. Aber das *maibja* kann unmöglich den Begriff „meinig" tragen, da dieser durch *mâvat* ausgedrückt wird, auch nicht etwa uns heissen, was nur durch *ahmaibja* ausgedrückt wird, sondern muss mir bedeuten. Die Endung *bjâ*, die sonst dem Dativ plur. eigen ist, darf hier nicht irre machen. Wie das Sanskrit zwei Formen für mir hat, eine vollere *mahjam* und eine kürzere *me*, so auch der Liederdialekt *maibjâ* und *môi*. Das sanskritische *mahjam* ist eine Schwächung aus *mabhjam* und hiermit ist *maibja* identisch; dass der Dativ sing. des persönlichen Pronomens die Endung *bja* gehabt hat, zeigen die latein. Dative tibi, sibi (mihi ist nur Schwächung aus mibi) deutlich. [1])

Dâoçtû — *râdâo* Nerios.: *dehi stotṝn mahâgñânin pârthivât je vo vâṇîm vaktâro raćanâdâtârah* [*kila ćet vo vâṇîm çishjanti pravarttamânâmća kurvanti*]. *Dâoçtû* löst Nerios. falsch in *dâo* und *çtû* auf, als ob dieses die Wurzel *çtu*, loben, wäre; eine Fassung, die weder einen Sinn giebt, noch sich grammatisch irgendwie rechtfertigen lässt. Es ist vielmehr in *dâoç* und *tû* aufzulösen, und ist gerade so viel als *dâo tû*, du mögest geben. Ueber die Einschiebung des *ç* vor Enklitika wie *ća*, *tû* (vgl. *jĕñg-çtû*, quos tu J. 46, 14), s. die Grammatik. *Khshajâ* nimmt Nerios. als Ablativ eines Nomens (*pârthivât*), des Sinnes „Herrscher"; es ist Vocativ von *khshaja*, Herrscher, und steht dem *Mazda* ganz parallel, der öfter *vaçĕkhshajãç*, „von selbst herrschend" J. 43, 1 genannt wird. Ein Imperativ, zu welcher Annahme *dâo* leicht verführt, kann es nicht seyn, da der folgende Relativsatz nicht davon abhängig gemacht werden kann. Dieser hängt vielmehr allein von *dâo* ab. Die Uebersetzung des *çrevîmâ*, wie schon Westerg. ganz richtig schreibt, durch *vaktârah*, Sprecher, ist ungenau; es ist die erste Person plur. optat. der Wurzel *çrû*, hören. Das Causale davon, *çrâvaj*, hören lassen, verkündigen, gäbe einen bessern Sinn, aber aus den handschriftlichen Lesarten lässt sich diese Form schlechterdings nicht gewinnen. Das letzte Wort *râdâo* ist durch *raćanâdâtârah*, „die Ordnung gebenden" übersetzt, welcher Uebersetzung ohne Zweifel die Ableitung von *râz*, gerade seyn, ordnen, und *dâ*, geben, zu Grunde liegt. Aber diese Erklärung ist ganz verfehlt. Es ist vielmehr auf

---

[1]) Die russischen Formen *tiebja*, deiner, dich, *siebja*, seiner, sich, *tiebje*, dir, *siebje*, sich, dürfen nicht, so gross die Aehnlichkeit auch scheinen mag, zur Vergleichung herbeigezogen werden. Sie sind aus dem alten Genitiv *tava* und der Form *sva* durch Anhängung der Endung *ja* hervorgegangen; vgl. *mienja*, meiner, aus *mana* + *ja*.

râdanh zurückzuführen und hievon nur der Nom. acc. plur. Es ist identisch mit dem wedischen *râdhas*, Spende, Gabe, Rv. I, 9, 5. 17, 7. 22, 7, öfter mit *gṛnâti*, er lobt, singt ein Loblied, verbunden 54, 7, wo es sich mehr auf das Lied, als auf die dargebrachte Spende beziehen muss; in I, 15, 5 *brâhmaṇâd indra râdhasaḥ piba somam* hat es die Bedeutung Bereitung. Die Grundbedeutung, wie sie aus der Wurzel *râdh* sich ergiebt, ist Werk, Bereitetes, namentlich vom Opfer oder Lied. Denselben Sinn hat auch *râdha* in der Fügung *râdhânâm pati*, Herr der Thaten, thatenreicher, von Indra Rv. I, 30, 5. III, 51, 10. Die Wurzel *râdh* heisst im Sanskrit vollenden, fertig machen, so Rv. I, 41, 7 *kathâ râdhâma stomam*, wie wollen wir das Loblied vollenden? Namentlich in Formeln des Jagurveda *tan me râdhjatâm*, diess werde von mir glücklich vollbracht, Jv. 1, 5. Rv. 70, 40 *arâdhi*, es ist vollbracht. 120, 1 *kâ râdhaddhotrâ*, welches Opfer gelingt? Im Baktrischen treffen wir zwei Wurzeln *râd*, *râdh*, die nicht zu verwechseln sind. Die eine findet sich nur in den *Gâthâ's* J. 29, 9. 33, 2 (s. das Gloss.), und hat den Sinn machen, schaffen, vollbringen, stimmt also im Wesentlichen mit der Sanskritischen Bedeutung; die andere lässt sich in den Jeschts nachweisen und hat die Bedeutung „spalten, bahnen", vom Weg, worin sich unschwer das wedische *rad*, öffnen (von Wegen) erkennen lässt; so Jt. 10, 68: *jênhê vâshem hañgerewnâiti ashis vaṇuhi jâ berezaiti jênhê daêna mazdajaçnis qîthi pathô râdhaiti*, dessen (Mithra's) Wagen die gute glänzende *Ashi* anfasst, dessen Wege der Mazdajaçnische Glaube bahnt. Hieher gehört auch *awa-rada* der *Nakshi-Rustem*-Inschrift, das „vergehe dich nicht", d. i. weiche nicht ab von der rechten Bahn, heissen muss. Um nun auf das Subst. *râdanh*, das den *Gâthâ's* eigen ist, zu kommen, so kann ihm füglich die Bedeutung Werk beigelegt werden; namentlich bezieht es sich auf die fertigen Orakelsprüche und Lieder, wie hier und J. 46, 17. Der Construction nach sind *jâ mãthrâ râdâo* abhängig von *çrevîmâ*. Am besten wird indess eine relativische Attraction angenommen, sodass *mãthrâ râdâo* eigentlich zu *dâo* gehören. Das *vẽ* ist mit *râdâo* zu verbinden, „die Lieder, eure Werke".

V. 9. *Vahistem — hazaoshem* Nerios.: *utkṛshṭhatâm te utkṛshṭhatarâm aparasmât kasmâććit ćet sadhjâpâratajâ dîni anuçîlajâmaḥ*, wenn wir deiner Vollkommenheit, die vollkommener als irgend eine andere ist, durch Vollbringung des Guten (der Pflicht) im Glauben nachstreben. Schwierigkeit macht das doppelte *vahistâ;* das zweite gehört offenbar zu *asha*, ob auch das erste, ist fraglich. Nerios. fasst dieses als Comparativ, aber hiezu ist gar kein Grund vorhanden; es kann nur Superlativ seyn. Am einfachsten wird es als Vocativ genommen: „o Bester!" und auf den *Ahura-mazda* bezogen. Für *jim*, wie Westerg. schreibt, wird mit K. 4. 6. besser *jẽm* gelesen, da der Vokal *ẽ* hier in dieser Form im Liederdialekt gewöhnlich ist.

Hasaoshem ist kein Verbum, wie es Nerios. fasst, sondern ein Nomen = skr. *saǵosha*, vereint, und nur ein stärkerer Ausdruck für *hadâ*, mit; vgl. 29, 7. 51, 20.

Vâunus erklärt Nerios. durch *çishjatâ*, Schülerschaft, in der Glosse (in der Uebersetzung hat er an der Stelle des *vâunus asaṁçitaja* oder *-çitaja*, was unverständlich ist). Es ist ἅπ. λεγ. Am nächsten liegt lautlich das wedische *vanus*, denn *âu* steht nur durch Einfluss des folgenden *us*, vgl. *haurva* für *harva*, alles, und *â* für *a* ist im Gàthâdialekt häufig, z. B. *hâma* für *hama* = *sama;* aber die Bedeutung dieses Wortes will nicht recht in den Zusammenhang unsers Verses passen. Es bedeutet fast durchgängig Feind Rv. VII, 21, 9. 25, 3. (*ǵahi vadhar vanusho martjasja)* 38, 5. 83, 5. 97, 9; in III, 27, 11 (*r̥tasja joge vanushaḥ)* muss es Holz = *vana* heissen. Seine Wurzel *van* hat mannigfache Bedeutungen, die schwerlich auf nur eine Urwurzel zurückzuführen sind. Die Bedeutung vernichten, zerstören, schon im Weda vorkommend (Rv. II, 20, 2. VII, 21, 9), ist fast die häufigste für das Verbum im Baktrischen, die auch im Slawischen und Armenischen, sowie im Germanischen (*ban*, morden, in der Edda) und im Griechischen (φόνος) erhalten ist. Von dieser leitet sich auch das Subst. *vana* J. 44, 15 (Nerios. *pârthitvam*, Herrschaft), Herr, Besitzer, eigentl. Sieger (man vgl. *kshi,* vernichten und herrschen) ab, das im Neupers. zu *bân*, Herr, Haupt, geworden ist. Neben der Bedeutung zerstören, mit der die von gewinnen (Rv. I, 48, 11. 70, 1) zusammenhängen kann, finden wir im Weda die von annehmen, gewogen seyn (I, 31, 13 *vanoshi*, II, 30, 6) und die von geben, spenden (II, 5, 7. VII, 17, 5; namentlich in der Phrase: *tâ deveshu vanatho vârjâni* VII, 2, 7, diese Güter gebt ihr unter die Götter, theilt sie ihnen aus, vgl. I, 15, 8). Das Substantiv *vana* heisst zwar im Weda gewöhnlich Holz (VII, 1, 9 steht es neben *dame,* im Hause, und scheint Wohnung aus Holz zu bedeuten); dagegen in I, 24, 7: *abudhne râǵâ Varuṇo vanasjôrdhvaṁ stûpaṁ dadate*, muss es das Himmelsgewölbe bedeuten, das als ein Dach von Holz aufgefasst zu seyn scheint; in Rv. I, 70, 5 *goshu praçastiṁ vaneshu dhishe*, in die Kühe legst du Ruhm, in die Ställe (d. i. du machst sie schön und ansehnlich), muss es eine ähnliche Bedeutung, die eines hölzernen Daches oder Stalles, haben; mit „erwünscht, erfleht“ oder einfacher „angenehm“ kommt man hier nicht aus, da sich das Substantiv *vana* gegen solche Fassungen sträubt. Das Substantiv *vani* dagegen hat in *vasu vani* VII, 1, 23 deutlich den Sinn von Spende; davon ist der Superlativ *vanishṭha,* der Spendendste, Gabenreichste VII, 10, 2. 18, 1. Ausser der Bedeutung zerstören lässt sich im Baktrischen auch die von annehmen, gewogen seyn, nachweisen, so J. 39, 2: *jaêshãm* (nämlich den Seelen, Fravaschi's) *vahêhîs daênâo vanaintî vâ vĕṅhen vâ vaonare vâ*, von welchen die besten die Gesetze annahmen und annehmen werden. Die Bedeutung beschützen, die Burnouf an-

giebt, lässt sich nirgends, weder im Zendawesta, noch im Weda nachweisen. Das Substantiv *vañta* J. 51, 20, das Nerios. nicht unpassend durch *sâhâjjamat*, freundschaftlich, wiedergiebt, ist ohne Zweifel auf diese Wurzel zurückzuführen und muss dem Zusammenhange nach so viel als Verehrer bedeuten; aber dahin gehört auch das Adjectivum *vaiñtja* v. 11 unsers Capitels, das Nerios. seltsamerweise durch *vastrâṇi*, Kleider, übersetzt (er liess sich durch das unmittelbar vorhergehende *qarethja*, worunter er Speise versteht, verleiten), während es verehrungswürdig, preiswürdig bedeuten muss. Als Abstractum ist *vañta* Jt. 10, 6 neben *nemañhâ* gebraucht. In Jt. 5, 34. 9, 14. 17, 10 ist es so viel als Sieger (Skr. *vantâ* Rv. VII, 8, 3). *Vañtu* Vend. 3, 25. W. ist Freund, Gönner. Das bekannte Prädikat Jima's *hvâthwa* für *huvâthwa* heisst von grossem Wohlstand, Ueberfluss, da *vâthwâ* öfter den Worten *fshaoni*, Reichthum, Jt. 19, 32. 5, 26 und *isti*, Gut, Vermögen, Jt. 8, 15. 17. 19 parallel steht. [1]) Die neupersischen Lexika kennen ein *vand*, Preis; ausserdem haben sie die Glosse, *vandâ* heisse im Zend und Pâzend Wunsch, Verlangen. Um auf das *vâunus* unsers Verses zurückzukommen, so können wir ihm füglich die Bedeutung wünschend, verlangend beilegen, welcher Sinn vom Zusammenhange verlangt wird. Man führt es am besten auf *van*, annehmen, gewogen seyn, zurück, woraus leicht die Bedeutung wünschen hervorgehen konnte.

Juéibjaçća — manañhô Nerios.: *tebhjas tato dakshaṇîbhava sadâiva jat sarvam uttamena manasâ; kila Pheraoçrâja çishjebhjaçća Pheraçaoçrasja jâvat vapuḥ pâçćâtjaṁ subhaṁ tebhjaḥ kuru.* Daher schenke diesen immer alles, was durch den besten Geist (entsteht); nämlich dem Fraschaostra und den Schülern des Fraschaostra mache, so lange sie leben, eine Gestalt (Ansehen), die für Zukunft und sonst schön ist (jetzt und immer). *Râoñhañhôi* wird von Nerios. als Imperativ gefasst. Diess ist aber der Form nach nicht möglich, es kann nur eine zweite Person sing. praes. medii seyn. Westergaard

---

[1]) Die Bedeutung „Heerde", die Burnouf nach der Tradition dem Worte giebt (die Pehlewiübersetzung hat für *hvâthwa* אורמך mit guten Heerden), ist kaum zu beweisen. Diesen Sinn kann es höchstens in Jt. 18, 5 haben, wo es dem *açpâo* parallel steht. Ganz entschieden spricht gegen diese Bedeutung Jt. 9, 9: *azem fshaoni vâthwa avabarâni avi mazdâo dâmâbjô*, ich will Reichthum und Ueberfluss (Fülle) zu den Geschöpfen des *Ahura-mazda* bringen, wo „Heerden" geradezu ein Unsinn wäre. Als Gegensatz tritt *shudhem tarshnemća*, Hunger und Durst, hervor, woraus klar hervorgeht, dass es Fülle an Nahrungsmitteln bedeuten muss. Ich leite es von *vana*, Holz, mittelst der Abstractendung *thwa* (auch im Zendawesta) ab, sodass es eigentlich Baum, Wald, heisst. In übertragener Bedeutung heisst es dann Fülle, Ueberfluss, Menge, gerade wie *silva*. Mit dieser kommt man fast überall aus (Jt. 2, 8. 10, 28. 13, 52. 17, 29 u. s. w.), so dass es gar nicht nöthig ist, dem Worte auch noch die Bedeutungen Schutz und Versammlung beizulegen, wie Burnouf thut.

schreibt nach K. 4. *râoñhâoñhôi;* K. 9. hat *râoñhañhê*, K. 5. *râoñhañhôiț;* die meisten haben indess eine kürzere Form, *râoñhôi* K. 6. P. 6. Bf., und *râoñhô* K. 11. Bb. Ueber die richtige Lesart können nur die sonst gebräuchlichen Formen der Wurzel und der Zusammenhang entscheiden. Von *râoñh* finden wir in den *Gâthâ's* nur noch *râoñhajen* 32, 12 (als erste Person plur. imperf. causat.), und im jüngern Jaçna 12, 3 *râoñhê* als erste Person praes. medii. Als Wurzelform dürfen wir füglich *râoñh* annehmen, das nur eine Erweiterung der wedischen Wurzel *râ*, geben, spenden, ist, von der schon der Weda häufig Formen mit *s* (*râs* = *râoñh*), so *râsate*, *râsan* und VII, 34, 22 aufzuweisen hat. An unserer Stelle nun ist eine zweite Person nöthig; diese kann, regelmässig gebildet, nur *râoñhañhê* heissen; *ôi* ist geradezu soviel als *ê* in den *Gâthâ's;* die Form *râoñhâoñhôi*, die Westerg. nach einem Codex aufgenommen hat, könnte nur eine Conjunctivform seyn; aber da einerseits diese Form hier gar nicht nothwendig ist und sie sogar die Stelle des Conjunctivs vertreten kann und zudem nur durch eine Handschrift beglaubigt ist, so ziehe ich die Lesung *râoñhañhôi* entschieden vor. *Râoñhê* liesse sich nicht gut rechtfertigen, wohl aber *râoñhô* als zweite Person sing. imperf. — Der Genitiv *vañhêus manañhô* kann nicht von *viçpâi javê* abhängig gemacht werden, da „für alle Dauer des guten Geistes“ sinnlos seyn würde; er hängt entweder von *iț* ab, das den Sinn von was, etwas, haben kann, „etwas vom besten Geiste“, oder, wenn *iț*, als unmittelbar an *jaêibjaçča* sich anschliessend, nur den Relativbegriff hervorhebt und verallgemeinert, ist ein Genitivus partitivus unmittelbar vom Verbum regiert; „du verleihst vom guten Geiste“. Letztere Fassung ist vorzuziehen.

V. 10. *Anâis — zaranaêmâ* Nerios.: *anâgamtâ jushmâsu na svâmin mahâgñânin;* [*kila gṛhîtagurvvâdeçât vapur jajâ na bhavâmi*] *dharmamča subhena na bodhaje* [*kila tat subham na samîhe jat dharmasja bodhâkaram bhavati*]. Diese Uebersetzung ist, wie Jeder leicht sehen kann, ganz verkehrt. *Anâis* kann nicht *anâgamtâ*, „Einer, der nicht herzukommt“, heissen, welcher Erklärung die tolle Etymologie von *â* + *i*, gehen, mit dem a privat. zu Grunde liegt, sondern es ist Pronomen demonstr. (Instrum. pl.) von *ana*, jener. Für *vâo nôiț* der meisten Handschriften, worauf sich auch die Uebersetzung Nerios. *jushmâsu na* gründet, ist mit dem Kopenhagener Cod. 5 *vaonôiț* zu lesen. Jene Lesung ergäbe den Sinn: nicht wollen wir auch *Ahura-mazda* mit den Sprüchen (Offenbarungen) preisen, was hier geradezu ein Unsinn seyn würde. Einen um so passendern Sinn giebt aber die Lesung *vaonôiț*, die überdiess kaum aus so bekannten Worten wie *vâo* und *nôiț* hervorgegangen seyn könnte, da wir gewöhnlich nur bei seltenern Wörtern und Formen beträchtliche Schwankungen in den Lesarten finden. *Vaonôiț* ist ἅπ. λεγ., konnte desswegen später auch sehr leicht missverstanden und in die lautlich fast gleichen bekannten Worte *vâo nôiț* aufgelöst

werden. Der Form nach ist es ein regelrechter Ablativ eines Thema's *vaoni*, worin unschwer das wedische *vani* zu erkennen ist, für welches p. 61 die Bedeutung Gabe, Spende (Gottes an die Menschen) nachgewiesen wurde. Diese giebt hier einen vollkommen ausreichenden Sinn. — *Zaranaêma* ist der Form nach deutlich eine erste Person plur. optat. Nerios. giebt es durch *bodhaje*, ich erwecke, welche Erklärung wohl auf einer Ableitung von *ǵâgere*, erwachen, ἐγείρω, beruht. Sie ist aber nicht richtig, da für die Wurzel *zar* oder *zaran* dieser Sinn durch nichts bewiesen werden kann. Lautlich am nächsten steht das wedische *hṛṇ* für *harn*, zürnen, hauptsächlich vom Zürnen des *Varuṇa*, dessen Zorn sich durch Krankheiten offenbart, gebraucht (Rv. I, 25, 2 *hṛṇâna*, VII, 86, 2. 3. 104, 14. II, 33, 15). In den spätern Stücken des Zendawesta treffen wir *zarnumat* (Jt. 19, 67. 24, 4. Nj. 1, 8. Frag. 5, 1), *zarnumana* (Jt. 10, 47. 11, 5), *zarnumainis* (Jt. 14, 33. 16, 13. Prädikat des Vogels *kahrkâça*), die, ebenso wie *zaretô* Jt. 11, 5 und *zazarânô* J. 9, 30. Jt. 11, 5, auf diese Wurzel zurückzuführen sind, wenn auch die Bedeutung zürnend, grollend, nirgends recht passen will. Sie sind sowohl von bösen (Jt. 11, 5 neben *drvâo*, bös, schlecht; J. 9, 30 neben *khrshvjêitis*, grausam), wie von guten Wesen (Jt. 10, 47 ist Mithra *zaranumanô* genannt, Nj. 1, 8 neben *çûrem*, stark, Held) gebraucht und daher voces mediae, gerade wie die Ableitungen von *khraożda* = skr. *krudh*, zürnen. Man muss ihnen, wie diesen, die Bedeutung „anstürmend, auffahrend, gewaltig" geben, um überall einen genügenden Sinn zu gewinnen. Die Grundbedeutung der namentlich in den iranischen und slawischen Sprachen so fruchtbaren Wurzel *zar* = *har*, *ghar* (der Urwurzel von *hṛṇ*), ist die des Glühens (vom Feuer), noch erhalten im litthauischen *żëru*, glühen, *żarija*, glühende Kohlen, russisch *żary*, Hitze, Gluth, skr. *gharma*, Hitze; übertragen auf das Geistige, heisst sie zürnen, wüthen, so skr. *hṛṇ*, vgl. russ. *zló*, das Böse, Uebel; baktr. *zarnumat*, heftig, gewaltig; von der Bedeutung des Glühens kommt die „gelb oder grün" als Bezeichnung der Farbe, skr. *hari*, die gelben Sonnenrosse des Indra, *harit*, gelb, neupers. *zard* = *zaretô* im Baktrischen grün, litth. *żelu*, grünen, *żalas*, grün, russ. *zelénoĭ*, grün, *żieltüij*, gelb, *zlato*, Gold, german. gelb, Gold, yellow. An die Bedeutung grün werden knüpft sich die von sprossen, hervorkeimen, griech. θάλλω, litth. *at-żelu*, aufschiessen, aufwachsen, *at-żala*, Schössling = θάλλος, altslaw. *zlaky*, Pflanze. Hieraus sieht man klar, dass die Bedeutung des Glühens auf die mannigfachste und lebendigste Weise übertragen werden konnte. So gebrauchten sie die Baktrier auch im Sinne „leidenschaftlich, erhitzt, eifrig". An unserer Stelle nun, die allein eine Verbalform dieser Wurzel aufzeigt, lässt sich die Bedeutung zürnen durchaus nicht anwenden. Dagegen giebt die von „anfeuern" einen guten Sinn, wenn man bedenkt, dass nach alt-arischem Glauben, wie er uns im Weda vorliegt, die Götter erst

durch Somaspende und Loblieder von den Menschen zur Hilfe angestachelt werden müssen. Da aber diese Anschauung dem Zarathustrismus nicht mehr geläufig ist, so können wir der alten Phrase „Gott anfeuern zur Hilfe“ nur den Sinn „ihn inständig darum bitten“ beilegen. An die Wurzel *ǵar*, lobsingen, kann nicht gedacht werden, da an unserer Stelle ein weit stärkerer Begriff verlangt wird.

Jôi — *çtûtãm* Nerios.: *jo jushmâkam̃ punjô jaćiti daçastotřbhjaḥ; kila Husandaram Husedaramâham̃ Çaoçioçâm̃ća sam praçnatve jushmâkam ânajati*, welcher Reine von euch für die zehn Lobsänger bittet, nämlich den Husandar (Oshederbâmi), Oshedarmah und Sosiosh durch Befragung mit euch herbeiführt. Sonach versteht die Tradition unter den „Lobsängern“ die drei grossen Propheten, welche am Ende der Tage erwartet werden. Ueber die Zehnzahl giebt sie keinen Aufschluss, ja sie steht, weil sie nur drei angiebt, in direktem Widerspruch mit dem Text. Zudem ist der Sinn unklar und ganz unrichtig. Schwierigkeit macht *daçemē*. Ich schreibe so für das *daçamé* der Handschriften, das auch Westergaard in den Text aufgenommen hat. *Daçemé* könnte nur der Locativ von *daçema* = *decimus* seyn, ein Casus, der sich schlechterdings in unserm Sätzchen nicht unterbringen lässt; das Pronominaladjectiv *jôithemâ* = skr. *jatama (ôi = é* nur wegen des *j)* verlangt, da es im Numerus gar nicht mit *jôi* = qui (pl.) stimmt, eine Beziehung; denn als Neutrum liesse es sich nicht gut erklären, weil es dem Masculinum *jôi* parallel steht. Wenn *jôithemâ* aber kein Nom. neutr. plur. ist, so kann es nur ein Femin. sing. seyn. *Daçemē* nun steht in offenbarer Beziehung zu diesem *jôithemâ;* als Locativ „in dem zehnten“ giebt es auf alle Fälle keinen Sinn. Daher nehme ich an, *daçemē* stehe für *daçemí* und heisse so viel als „Dekade“; der Gebrauch des Feminins der Ordinalia mit Auslassung des Substantivs ist aus dem Sanskrit bekannt. Die Schreibung *daçemé* für *daçemē* konnte um so leichter entstehen, als *ē* und *é* in den Handschriften so oft verwechselt werden; das *é* ist gewöhnlich eine spätere Correktur des missverstandenen *ē* (s. zu 34, 2), und dieses steht oft genug an der Stelle eines *í*. Neben dieser Erklärung wäre noch eine andere zulässig. Man könnte nämlich *jôithemâ* mit *daçemē* zu einem Compositum verbinden; im letztern Falle stände *daçemē* = *daçemô*. Der Sinn würde im Ganzen der gleiche seyn, wie bei der ersten Fassung; aber dieses Compositum ist zu ungewöhnlich, als dass wir es so ohne Weiteres annehmen können. Das letzte Wort *çtûtãm* machte mir viel Kopfbrechens. Zuletzt ergab sich mir unter Vergleichung von J. 34, 2 als sicher, dass es kein Dual Verbi, wie es sich dem ersten Blick kund giebt, seyn könne, sondern ein Genit. plur. des Part. *çtavaṭ*, lobpreisend, sey. Es steht für *çtavatãm;* die Verkürzung konnte um so leichter eintreten, da die Endung *ãm* eine starke ist, die den Ton auf sich zieht. Zunächst stand *çtva-*

tãm, dieses konnte sich zu *çtûtãm* zusammenziehen (man vgl. *hûrô,* Genitiv von *hvare,* Sonne); Zusammenziehungen der Art sind indess aus der Participialdeklination des Sanskrit bekannt genug. Ein sicherer Beweis unserer Erklärung ist indess, dass der Genit. sing. *çtûtô* lautet, so J. 34, 12. 15, wo keine andere Erklärung zulässig ist. So ergiebt sich ein schöner Parallelismus *jôi vē* und *jôithemâ daçemî çtûtãm.* Das *vē* geht auf die Ahura's, ebenso das *çtûtãm,* wie deutlich aus J. 34, 2 erhellt. Die höchsten Geister sind die Lobpreiser vor allem; ihr Ort ist ja die Wohnung des Lobgesangs *(garô-demâna).* Eine unverkennbare Beziehung auf unsere Stelle liegt in den räthselhaften, von Haoma ausgesagten Worten J. 11, 9: *jô nô aêvô aṭ tê ujê thrâjôidjâi tûrahê meñdâidjâi khshvîdem haptâżdjâi nava daçemê (ē) jôi vē jaêthmâ.* Diese Worte sind um so merkwürdiger, als sie ihrer Sprache nach dem Liederdialekt angehören. Sie sind wohl so zu übersetzen: der (Haoma) uns nur einer ist, aber dir (ist es, steht es zu) zwei zu drei, vier zu fünf, sechs zu sieben, acht zu neun zu machen, welche von euch (es seyen), was für eine Dekade (es sey). *Daçemē* darf hier, schon weil es in der ganzen Zahlenreihe das einzige Ordinale ist, nicht mit *nava* verbunden werden; es muss entweder „der zehnte" *(daçemô)* heissen, welche Beziehung grammatische Schwierigkeiten hätte, oder mit *jaêthmâ* verbunden werden, was das Einfachste ist. Wahrscheinlich wurde in diesem Verse, der wohl aus einer verloren gegangenen *Gâthâ* stammt, das *daçemē,* das ursprünglich hinter *jôithemâ* stand, wie unser Vers (10) zeigt, missverständlich zu *nava* gesetzt, um die ununterbrochene Zahlenreihe von 1—10 zu haben. Ob der Vers ursprünglich auf den Haoma sich bezog, ist sehr fraglich; die ersten Worte: *jô nô aêvô* gehören der jüngern Sprache an und sind vielleicht dem alten Verse zugesetzt. Er bezog sich ursprünglich auf Ahura's Schöpfermacht, der Eines aus dem Andern hervorgehen lässt. Gerechnet wurde nach Dekaden. Die Zehnzahl war eine runde Zahl allgemeiner Bedeutung. So heissen die Worte: welche Dekade der Lobpreiser, nur wie viel Lobpreiser (Selige) es seyn mögen. — *Jûżem* — *çavañhãm* Nerios.: *jushmâkam abhilâshakebhjo jâčanajâ râǵjamča lâbhamattamam,* den Verlangenden (etwas) durch eure Bitte (und zwar) die gewinnreichste Herrschaft. Das *abhilâshakebhjo* bezieht sich deutlich auf *stôtřbhjaḥ* zurück. Wenn auch beidemale die Casus falsch gefasst sind, so findet doch eine unverkennbare Beziehung des *zēvîstajâoñhô* zu *jôi* — *çtûtãm* Statt. Es bestimmt die Art der Wirkung der seligen Geister näher und ist sonach nur eine Apposition. Die Schreibung *zēvîstajâoñhô* ist, obschon das Metrum hier ein fünfsylbiges Wort verlangt, schwerlich richtig, da sie sich grammatisch nicht gut begründen lässt. K. 4. und Bb. haben *zevîstjâoñhô,* Bf. *zeviçtjâoñhô;* diese sind entschieden vorzuziehen. Auch in der Parallelstelle 50, 7, wo wir den Acc. plur. *zevîstajēng* haben, weichen die Lesarten ähnlich ab. Siehe weiter über das

zu Grunde liegende *sevîstja* oder *sevîstija* (aber nicht *sevîstaja*) zu 50, 7. An unserer Stelle sind die Accusative *îshô khshathremća* dem Sinne nach von *sevîstjâoṅhô*, „die Güter der Anrufung habend", indem sie diese Güter näher bestimmen, abhängig. Der Gen. konnte nicht gut stehen, da *sevîstja* kein eigentliches Nomen act. ist; in solchen Fällen ist der Acc. der passendste Casus zur Angabe des allgemeinen Inhalts einer Sache. Für *aêshô*, wie Westerg. schreibt, ist sicher *îshô* zu lesen, wie K. 4. hat. *Aêsha* (siehe zu 5) würde hier gar keinen Sinn geben, zudem würde der Casus (Nom. sing.) einige Schwierigkeit machen. Dass aber nur *îshô* als Acc. plur. von *ish*, Nahrung, Reichthum, Besitz, die einzig richtige Lesung seyn könne, zeigt schon die enge Verbindung mit dem sinnverwandten *khshathrem;* man vergleiche ferner das Compositum *ishâ-khshathrem* 29, 9.

V. 11. *Aṭ jēñg — manaṅho* Nerios.: *evam je dharmasja vettâraḥ uttamasjaća dâter manasaḥ; kila je satjatajâ sadhjâpâratajâća vettâro ǵâtâḥ samti*, welche die Kenner der Gerechtigkeit und des höchsten Geistes von der Schöpfung an sind, d. i. welche durch Wahrhaftigkeit und Vollbringung des Guten als Wisser geboren sind. *Vôiçtâ* ist hier kein Nomen actoris „der Wisser", sondern deutlich die zweite Person Perf. sing. von *vid*, wissen = οἶσθα, so ähnlich das *vôiçtâ* auch dem skr. *vettâ* sehen mag. Der Accusativ *jēñg — dâthēñg* und der Zusammenhang verlangen durchaus ein Verbum. *Dâthēñg* ist deutlich auf *jēñg* zu beziehen, und durchaus kein Genitiv-Ablativ, wie Nerios. will, sondern der Accus. pl. eines Thema's *dâtha*. Auch kann es nicht die, „welche geboren sind", bedeuten, wie es Nerios. nach der Glosse versteht. Unter den *dâthēñg* sind keine Personen, sondern Sachen gemeint, wie deutlich aus 32, 10: *jē dâthēñg dregvatô dadaṭ*, der die lügnerischen Dâtha's schuf, und 51, 5 folgt. Wir können unter ihnen nur die Schöpfungen, die Wesenheiten, verstehen, und zwar zunächst die guten, dann weiter die Gesetze und Rechte; ihnen stehen die Adâtha's J. 46, 15. 17, die Nichtwesenheiten, entgegen, worunter alles Trügerische und Falsche zu verstehen ist, man vergl. *ǵjâiti* und *aǵjâiti* in ähnlicher Bedeutung. Dem jüngern Dialekt ist das Wort in diesem Sinne unbekannt; dagegen fehlt dem ältern das spätere so häufige *dâiti* und *dâitja*. Die Worte von *erethwēñg — kâmem* beschreiben sie näher. Nerios. übersetzt hier: *âi kahelajâma* (falsche Schreibung für *he kaljâṇa*) *mahâǵñânin svâmin tebhjaḥ pûrṇam parićinohi kâmam; kila samthitena çubham tebhjaḥ kuru*, o Glücklicher, *Ahura-masda* erfülle diesen den Wunsch ganz, d. i. gieb ihnen Glück in dem Erbetenen. *Erethwēñg* ist hier als Vocativ gefasst und auf *Ahura-masda* bezogen. Diess ist aber rein unmöglich; es ist ein Accus. plur. und muss mit *dâthēñg* verbunden werden. Obschon *erethwa*, wofür auch *eredhwa* geschrieben wird, ganz

das sanskritische *ûrdhva*, erhoben, emporgerichtet ist, so hat es hier, wie auch J. 46, 13, nicht diese Bedeutung. Es hat vielmehr den Sinn von bereit, fertig, in Bereitschaft. Man vgl. Jt. 13, 76: *fravashajô jâo tadha eredhwâo histeñti*, die Fravaschi's, die dort bereit stehen; ferner das Prädikat *eredhwô-zañga* (mit erhobenem Fusse) neben Beiwörtern wie *aqafna, aqafnja*, schlaflos, und *ǵagaurvâo*, wachsam, Jt. 10, 61. 19, 39, wo es nur „bereit, gerichtet, gerüstet" bedeuten kann. Nur wenn wir es so fassen, gewinnen wir den guten Sinn: die fertigen Gesetze oder Satzungen, d. h. die bereits von *Asha* und *Vohu-manô* fertig gemachten. Dass *Asha* Gesetze und Sprüche macht, ist 29, 7 ausdrücklich gesagt. *Perenâ* wird von Nerios. als Adject. gleich *pûrṇa* genommen, was es der Form nach auch gut seyn könnte, aber der Sinn sträubt sich entschieden gegen diese Fassung. Dieser verlangt eine Verbalform, und von allen Wörtern des Sätzchens: *aêibjo* — *kâmem* lässt nur *perenâ* eine solche Erklärung zu. Es ist erste Person sing. Conjunct. oder Voluntat. In der Deutung des *âpanâis* durch *parićinôhi*, sammle rings herum, erkenne an, ist noch eine dunkle Erinnerung an den richtigen Sinn erhalten. Nur ist es kein Imperativ, sondern ein Instrum. plur. eines sonst nie mehr vorkommenden Thema's *âpana*. Dieses darf ja nicht mit *âpeñtâo* Jt. 13, 9. *âfeñtem* 8, 35. 13, 54. *âfeñtô* 10, 14, die sämmtlich auf *âfs*, Wasser, zurückzuführen sind und wasserreich bedeuten, zusammengebracht werden. Wir können es nur auf die Wurzel *âp*, erreichen, zurückführen, sodass es die Erreichung, Gewinnung heisst, obschon der Umstand, dass Wurzel *âp* im Baktrischen durchgängig die Form *ajâp* hat, einiges Bedenken erregen könnte. Aber es ist kaum eine andere Ableitung möglich, will man es nicht etwa auf die Präposition *apa*, wovon wir *apan*, „der Wegnehmende" haben, zurückführen. Aber das *â* im Anfange würde einige Schwierigkeit machen. Der Sinn „Wegnahme" passt indess weniger als der von Gewinnung. Die Construction anlangend, so muss *aêibjô* unmittelbar mit *kâmem*, „das Verlangen nach ihnen", und *âpanâis* mit *perenâ*, „ich will den Wunsch erfüllen durch ihre Erlangung" verbunden werden. — *Aṭ* — *çravâo* Nerios.: *evamća Izishner analasalabhatâm bâghâni (bhâgâni) vastrâṇića vadanena*, und so denen, die durch Verkünden des *Izeshne* fleissig Güter und Kleider empfangen. Diese wunderliche Uebersetzung beruht theils auf andern Lesarten, theils auf gänzlicher Verdrehung und Missdeutung der Worte. Für *vē* wurde *ća* gelesen, eine Lesung, die einen bessern Sinn giebt und einfacher ist, als die der Handschriften. Aber, als zu wenig beglaubigt, dürfen wir sie nicht aufnehmen. *Izeshne* für *khshmaibjâ* = vobis beruht auf reinem Missverständniss; von einer Lesung *jaçna* findet sich nirgends eine Spur. Woher die Deutung des schwierigen *açûnâ* durch unermüdet, rasch genommen ist, lässt sich nicht genau bestimmen; vielleicht liegt eine Ableitung von

âçu, schnell, zu Grunde. Das *lâbhatâm* entspricht dem *vaêda,* das sonach von *vid,* erlangen, abgeleitet ist. Diese Erklärung kann richtig seyn, jedoch ist sie nicht nothwendig; wissen giebt auch einen guten Sinn. Dagegen ist die Erklärung des *açûnâ* entschieden irrig. Nur die strengste Beachtung des Zusammenhangs unseres Verses und die genaueste philologische Betrachtung jedes einzelnen Wortes ist im Stande, dieses Räthsel sicher zu lösen. Ich dachte zuerst an eine Ableitung von der Wurzel *çu,* nützen, aber die Form liesse sich grammatisch nicht gut hievon ableiten und gäbe obendrein keinen erträglichen Sinn. Dann mühte ich mich lange mit *açpĕn* J. 34, 7. 45, 9 ab, wähnend, es sey ein Instrumental davon und heisse feindlich. Da aber *qarethjâ* und *vaiñtjâ* nur gezwungen in Einklang mit dieser Deutung gebracht werden konnten, verliess ich sie. Als einzig richtige fand sich nach reiflicher Erwägung *aç-ûnâ* zu theilen, *aç* für die bekannte Verstärkungspartikel zu nehmen und *ûna* mit dem sanskritischen *ûna,* zu klein, zu wenig, fehlend zu identifiziren, sodass das Wort allzuwenig oder ganz mangelnd, d. i. gar kein, heisst. Diese Deutung, die den besten Sinn giebt, wird auch dadurch bestätigt, dass *ûna* im Baktrischen sich wirklich auch sonst findet. Vend. 22, 5. 12, 18: *(âfriti) jâ ûnem perenem kerenaoiti perenemćit vîghźârajêiti,* die das Mangelhabende füllt und alles Volle ableitet (fortströmen lässt). Das Subst. fem. *ûnâ* Jaç. 10, 15 heisst Ende, Aufhören, Vernichtung; Haoma sagt hier von sich: *avañharezâmi ǵanjôis ûnãm mairjajâo,* ich entlasse (bewirke) das Ende des verderblichen Weibes (der Drukhs). Unser *aç-ûnâ* nun ist syntaktisch Adjectiv zu *çravâo,* gerade wie *qarethjâ* und *vaiñtjâ.* Diese beiden drücken verwandte Begriffe aus; das erste ist auf *qaretha,* Speise, Nahrung im Allgemeinen zurückzuführen und heisst „das zur Nahrung Gehörige, darauf Bezügliche"; an *qar,* glänzen, kann nicht gedacht werden. *Vaiñtjâ* ist nicht von *van,* zerstören, abzuleiten, sondern von *van,* erlangen, gewinnen (s. zu v. 10); es ist vom Part. *vañta,* gewonnen, durch *ja* gebildet, wie *dâitjâ* von *dâta.* Beide drücken ungefähr dieselben Begriffe, wie *ishô khshathremća çavañhãm* im vorigen Verse aus. Dem *çravâo,* Sprüche, Verkündigungen, entspricht im ersten Satze *dâthĕñg.* — Die zwei Pronomina der zweiten Person plur. *vê khshmaibjâ* scheinen einige Schwierigkeit zu machen; diese verschwindet aber, wenn man beide auf *çravâo* bezieht: eure Sprüche für euch, d. i. die Sprüche und Lehren, die ihr, Mazda's, nur für euch bestimmt habt. Am besten giebt man sie durch „eure eigenen".

V. 12. *Nipâoñhê* (Nerios.: *pâlajâmi,* in der Glosse *rakshâm̃karomi*) lässt eine zweifache Auffassung zu; es ist entweder zweite Person sing. praes. medii oder der Dativ eines Nomens auf *añh* = *as* im Sanskrit, der die Stelle eines Infinitivs vertritt, wie aus dem Weda bekannt genug ist. An unserer Stelle scheint für den Sinn

eine zweite Person besser zu passen; aber das gleich folgende ebenso gebildete *vaoćaṅhê*, das entschieden Infinitiv ist, spricht dagegen; ebenso *nipâoṅhê* 49, 10, wo es Infinitiv seyn muss. Zudem wäre die Bildung für eine zweite Person praes. etwas auffallend; man erwartete *nipâhi*. An eine erste Person sing., wie Nerios. annimmt, ist nicht zu denken; sie wäre hier und 49, 10 völlig widersinnig. So nimmt man es am besten als Infinitiv und verbindet es mit *jē — tvēm*, der du zum Beschützen (bist), d. i. der du beschützen sollst, wodurch der Begriff eines latein. Part. fut. pass. ausgedrückt wird. — *Tvēm* steht für *tû îm*. Dass es zweisylbig gesprochen wurde, geht aus mehrern handschriftlichen Lesarten hervor. 47, 3 hat Bf. *tuēm*, ebenso Bb. 48, 2 *tûēm* Bf., *tûim* Bb. 46, 19 Bf. *tvûēm*, Bb. *tûem*. Hier hat Bf. *tvem*, Bb. *tûim*. Der alte Kopenhagener Codex 5 hat an allen Stellen *tvîm*. Es ist zunächst nicht das Sanskr. *tvam*, denn dann sollte es bloss *tvem* heissen; das *ē* = *î* hat hier keine phonetische Ursache, wie in *jēm* = *jam* (*ē* für *a* durch Einfluss des *j*); daher können wir das *ēm* hier nur für das bekannte verstärkende Enklitikum *îm* nehmen, und ihm den Sinn des griech. γε beilegen. Für du reicht sonst das einfache *tû* aus. — *Manjēus — bavaṭ* Nerios.: *adṛçja tvatto mukhena sphuṭâja antar bhûvane pûrvam babhûva; tâṁ sṛshṭîm me brûhi*, Unsichtbarer, mit deinem Munde offenbare (was) in der Welt zuerst entstand; diese Schöpfung verkünde mir. Die Uebersetzung des *âoṅhâ* durch Mund, Gesicht ist ganz richtig; 31, 3 haben wir deutlich den Genitiv *âoṅhô*, Thema *âoṅh* = *âs*, Mund, im Weda, latein. os. Der Instrumental *âsâ*, dem *âoṅhâ* vollkommen entspricht, wird im Weda oft adverbialiter persönlich, leibhaftig, gegenwärtig (s. das Petersburger Sanskritwörterbuch, I, 735). Hier braucht indess diese Bedeutung nicht angewandt zu werden, sondern es hat die ursprüngliche „mit dem Munde". *Thwâ* ist Instrumental von *tû*, du, und durch das Relativum mit *âoṅhâ* verbunden. Dieses hat hier die eigenthümliche Gestalt *ēe*, was gleich *jē* = *jô*, qui, seyn kann. Dass sich die Sylbe *jē* zu *ē* verkürzen kann, zeigen viele Beispiele im Gâthâdialekt, *tē* für *tjē* = *tjô*, *uçēn* = *uçjan*. Die Einschiebung des *e* nach *ē*, eine Art hebräischen Schwa's, um die Sylbe zu trennen, findet in den *Gâthâ's* stets Statt, wenn das Relativ zweisylbig gelesen werden soll; so 29, 7 *ēeâ vâ* = *jâ vâ*; 32, 16 *ēeâ nû* für *jâ nû*, vgl. 47, 2; *ēeâ dû* J. 35, 6 für *jâ dû* (welche zwei, beide). Gerade wegen dieses Einschiebsels *e* wird man besser thun, anzunehmen, *ēe âoṅhâ* stehe für *jâ âoṅhâ*, sodass die beiden *â* zusammengeflossen wären. Der Sinn bleibt der gleiche: durch dich, nämlich den Mund, d. i. durch deinen eigenen Mund. — *Jâis* bezieht sich auf *âis* und somit auf *çravâo* zurück. Nerios. scheint *âvis*, offenbar, gelesen zu haben, was aber sinnlos ist.

Capitel 29.

Der Haupttheil dieses Capitels, v. 1—8, enthält ein Lied merkwürdigen Inhalts, das in der ganzen Sammlung vereinzelt dasteht. Es schildert die Entstehung und den Ursprung eines alten Orakelspruches (6), der auf Verlangen des *Gēus urvâ*, der Erdseele, von *Ahura-mazda* und dem *Asha* (Wahren) ertheilt wird und dessen Ueberbringer an die Menschen Zarathustra seyn soll. Dass *Gēus urvâ* (*Goshûrûn* der Pârsen) nicht mit Stier- oder Kuhseele, wie gewöhnlich geschieht, sondern mit Erdseele zu übersetzen ist, scheint mir aus allen Stellen der *Gâthâ's*, in denen sein gedacht wird, zu folgen. Keine einzige Stelle beweist, dass dem *gâo, gēus* die Bedeutung Kuh oder Stier gegeben werden müsse. Sie hat das Prädikat *azí*, unvergänglich (29, 5. 44, 6), was auf Kuh nicht passt, aber auf die Erde; sie wird bearbeitet (34, 14), was von der Erde, aber nicht von der Kuh gesagt werden kann; 33, 4 ist von Fluren des *gēus*, d. i. der Erde, die Rede, und 32, 10 *gãm* (Acc.) neben *hvare*, Sonne, Himmel genannt, wo es nur Erde bedeuten kann. Die Verwechslung von Kuh und Erde lag indess nahe genug, da *gâo* der älteste Name für Erde und Kuh zugleich ist. Sicherlich ist es aber keine gewöhnliche Bezeichnung der Erde (diese ist *zâo*), sondern eine mythologische, wonach die Erde als lebendiges Wesen unter dem Bilde einer Kuh gedacht wurde. Dieselbe Anschauung liegt dem wedischen Mythus von den Ribhu's zu Grunde, welche die Kuh, d. i. die Erde, zertheilten. Der *gēus urvâ* nun ist die Seele des *gēus* oder der Erde, worunter nur die die Erde durchdringende Lebens- und Schöpferkraft verstanden werden kann; daher kommt es auch, dass das aus *gēus urvâ* verstümmelte neupersische *gewher* die Bedeutung Natur, Ursprung hat. Die Verehrung dieser Erdseele, die sich im Weda noch nicht nachweisen lässt, scheint mit der Einführung des Ackerbaues, der hauptsächlich von Zarathustra und seinen Genossen empfohlen wird, zusammenzuhängen; aber der Begriff ist gewiss vorzarathustrisch, da alles eigentlich Mythische den neuen, von Zarathustra verkündeten Ideen nicht bloss fern liegt, sondern von ihm möglichst gemieden oder gar vernichtet wurde. Gehen wir nun zum Inhalt des interessanten Stückes über, das die Form eines Gespräches hat.

Die Erdseele klagt bei den himmlischen Geistern über die ihr zugefügten Gewaltthaten und Rohheiten, worunter wohl Zerstörung von Saatfeldern, Abhauen von Bäumen und Aehnliches zu verstehen ist, und erkennt jene Geister als die alleinigen Helfer gegen die Zerstörer an, an deren Hilfe sie aber, weil sie zu lange ausblieb, irre geworden war. Sie will daher wissen, für wen sie eigentlich geschaffen sey und wer sie geschaffen habe, d. h. was ihre eigentliche Bestimmung sey, wem sie zu dienen habe, und wer ihr dieselbe angewiesen habe (1). Dieser an die himmlischen Geister

überhaupt gerichteten Klage schliesst sich eine Frage der Erdseele, die hier den Namen *gēus tashâ*, Erdbildner, führt, an den *Asha*, das Wahre, Wirkliche, an, welches Gesetz der Erde bei ihrer Schöpfung gegeben worden sey und welcher Lebendige, d. i. welcher höhere Geist, sie vor den Angriffen der Lügner, d. i. der Ungläubigen, der Götzendiener, die den Feldbau verachten, zu schützen bestimmt sey (2). Der Genius des Wahren, Gesetzmässigen, selbst von *Ahura-mazda* abhängig, bekennt, es nicht zu wissen, und weist den Frager an diesen, als den stärksten und mächtigsten der himmlischen Geister, und erbietet sich, diesem einmal wieder ehrfurchtsvoll zu nahen, um der Erdseele die gewünschte Antwort geben zu können (3). *Ahura-mazda*, als der eigentliche Sprecher und Offenbarer, kenne die wirksamsten Sprüche gegen die bösen Geister für die Gegenwart und Zukunft. Seiner hohen Einsicht dürfe man daher getrost die Entscheidung jener Frage überlassen (4). Nun bricht *Asha* das Gespräch mit dem *gēus urvâ* ab, und wendet sich mit der Bitte für sich und den *gēus urvâ* an *Ahura-mazda*, dass die Frommen, Rechtschaffenen und Vermögenden (d. i. die Landbebauer) vom Weiterleben unter den Lügnern, d. i. den Götzendienern und Nomaden, erlöst werden möchten (5). Hierauf erfolgt ein Ausspruch *Ahura-mazda's* auf jene Fragen: „Da kein Gesetz des einen, d. i. ersten, irdischen Lebens und der wirklichen fortdauernden Welt dagewesen, so habe der Schöpfer für den Landmann, der die Erde bebaut, den *Asha*, d. i. das Wahre (unter dich ist nicht *gēus urvâ*, sondern *ashâ* zu verstehen), dazu bestimmt, Helfer und Förderer der Menschen und alles Guten zu seyn (6); er ist also jener Lebendige *(ahura)*, nach dem die Erdseele fragte (in v. 2). Sonach ist dieser Spruch nur eine Antwort auf die im zweiten Verse enthaltene Frage. Dieser Orakelspruch, der eine unverkennbare Aehnlichkeit mit dem heiligsten Gebet der Pârsen, dem *jathâ ahû vairjô*, hat, das wahrscheinlich erst daraus entstanden ist, wurde von *Ahura-mazda* im Verein mit *Asha* gegeben, und soll in allen sechs Gegenden, d. i. auf der ganzen Erde, als ein göttlich geoffenbarter verbreitet werden; diess kann nur durch einen Menschen geschehen (7). Da unter allen Sterblichen dem Zarathustra allein die heiligen Sprüche des höchsten Gottes bekannt sind, will ihn auch *Ahura-mazda* zum Ueberbringer dieses Spruches an die Menschen machen, und ihm zu diesem Zwecke die gute Gabe der Redekunst verleihen (8).

Hiemit schliesst die Unterredung. Der neunte Vers hat keinen rechten Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, obschon in ihm ebenfalls von den Klagen des *gēus urvâ* die Rede ist, der ängstlich nach einem Beschützer und Helfer des Schwachen fragt. Der Sammler schloss diesen Vers, der wohl einem andern Klagliede der Erdseele entnommen war, seines verwandten Inhalts wegen hier an.

Dass Zarathustra selbst nicht der Verfasser des ganzen Liedes seyn kann, geht aus v. 7 klar hervor, wo ihm das Prädikat *çpitama*,

hochheilig, beigelegt wird. Ja es ist fraglich, ob es nur von einem der Genossen Zarathustra's, wie 28, 7 herrührt, wo jenes Prädikat noch fehlt. Dieses Prädikat weist entschieden auf eine spätere Zeit, in der der Religionsstifter bereits zu einer heiligen Person geworden war, wie denn auch später dieses Prädikat geradezu ein stehendes wird. Aber der Kernpunkt des ganzen Liedes, jener Ausspruch des *Ahura-mazda* (6), ist sicher alt und rührt entweder von Zarathustra selbst her oder geht in noch frühere Zeiten zurück. Letzteres möchte ich aus 30, 2 schliessen, wo der Sprecher, der dort nur Zarathustra selbst seyn kann, auf die der Erdseele gewordenen Offenbarungen als etwas Bekanntes hinweist. Jedenfalls stand der Spruch im höchsten Ansehen; daher bildete sich auch in einer spätern Zeit das heiligste Gebet der Pârsen daraus. Wenn Zarathustra als der Vermittler und Ueberbringer des Spruches an die Menschen genannt wird, so folgt daraus noch nicht, dass er auch der Verfasser ist, sondern bloss, dass die darin enthaltene Wahrheit: „der Landmann muss geschützt und der Landbau gefördert werden“, vou Zarathustra verkündigt wurde. Diese Anschauung ist aber gewiss älter als Zarathustra, da wir keine sichern Beweise haben, dass gerade Zarathustra zuerst die Irânier vom Nomadenleben zum Ackerbau geführt habe. Es ist sogar sehr unwahrscheinlich, da eine solche durchgreifende Aenderung der Lebensweise eines ganzen Volks nicht wohl das Werk nur eines Mannes seyn kann. Gewiss war zur Zeit Zarathustra's der Ackerbau unter vielen Kämpfen gegen die herumziehenden stammverwandten Nomaden schon vielfach in Aufnahme gekommen; er knüpfte an dieses neue Element nur seine religiösen Ideen und suchte daher dasselbe auf alle Weise zu fördern. Für diesen Zweck waren ihm Sprüche alter Weisen, in denen der Ackerbau empfohlen und ihm Schutz verheissen war, von grossem Werth, da er sich auf sie berufen konnte.

Der 10. und 11. Vers sind rein zufällig hieher gekommen, da sie mit dem übrigen Inhalte des Capitels in gar keinem Zusammenhange stehen. Beide hängen auch unter sich nicht zusammen. Der Dichter des 10. Verses verehrt den *Ahura-mazda* als den Besitzer und Geber irdischer Glücksgüter. Wegen des ganz allgemeinen Inhalts lässt sich kein Schluss auf den Verfasser machen. Auf bestimmtere Verhältnisse weist der 11. Vers, wo der Dichter den *Ahura-mazda* an sein Versprechen mahnt, ihm und seinem Genossen (uns beiden) Hilfe angedeihen zu lassen, bei dem Streben, das grosse Gut zu erkennen. Da das grosse Gut *(maga)* die von Zarathustra verkündigte Lehre ist, so vermuthe ich Zarathustra selbst als Verfasser des Verses. Uns beiden bezieht sich auf ihn und seinen Freund *Vîstâçpa.*

V. 1. *Khshmaibjâ — tashaṭ* Nerios.: *jushmâsu gopaçûnâm âtmâ krañdati* [*dehešhu svâminaḥ*]: *kasmâi avinirmitô 'smi* [*svâditum dhar-*

tumća]; kasmâi ghaṭito 'smi [kila kasmâi pradattô 'smi], in euch schreit die Seele des Viehs und der Rinder (nämlich in den Körpern des Herrn): für wen bin ich nicht bereitet [um zu beglücken und zu unterstützen]; für wen bin ich gebildet? [wem bin ich hingegeben?] Dass *gereżdâ* er schrie heisst, wie Nerios. übersetzt, lässt sich nicht bezweifeln. Es ist 3. Person sing. imperf. medii der Wurzel *gerez* = skr. *garǵ*, brüllen. Die Bedeutung des davon stammenden neupersischen *giristan*, weinen, lässt sich im Zendawesta nicht sicher nachweisen. Es heisst vielmehr laut rufen, Jt. 10, 54 von Mithra: *jô bâdha uçtânazaçtô gerezaiti ahurâi mazdâi uiti aoǵanô: azem viçpanãm dâmanãm nipâta*, der ja mit aufgehobener Hand dem *Ahura-mazda* laut zuruft: ich bin der Beschützer aller Geschöpfe. Jt. 17, 56—58: *gerezãm gerezaiti*, sie (die *Ashi*) lässt den lauten Ruf erschallen; 10, 85: *jénhê vâkhs gerezânahê uç ava raoćâo ashnaoiti*, dessen (Mithra's) Stimme, wenn er laut ruft, empor zu den Sternen dringt. Falsch ist von Nerios. das *mâ* = *me* als Negation gefasst; die 2. Person plur. in *thwarôzdûm* ist von ihm ebenfalls nicht beachtet. — *Â mâ — taviśćâ* Nerios.: *sa mâm̃ kopâluḥ [jaḥ krodhena nihanti], haṭhića [jô haṭhât harati], irshjâluḥ [jaḥ apramâṇam̃ vadhjati], âbâdhajati sarvatrâgñâja (?), dârajitâća stenaçća jo me ǵîvavighâtam̃ kurute jaçća mâm̃ ćorajati*, der auf mich Zornige [der aus Zorn tödtet] und der Räuber [der mit Gewalt nimmt], der Neidische [der ohne Ursache tödtet] widerstrebt überall dem Befehl und der Zerstörer und der Dieb [der mir das Leben nimmt und der mich stiehlt]. Der Sinn der schwierigen Worte ist hier zwar gar nicht getroffen, aber einige Einzelnheiten verdienen etwas Beachtung. *Aêshemô* ist als Concretum im Sinne von der Zornige, Rachsüchtige gefasst. Dieser Fassung kommt der spätere Gebrauch des Wortes als Name eines bösen Geistes zu Hilfe. Die *Gâthâ's* aber kennen, wie überhaupt keine besondern Dämonennamen, diese Bedeutung des Wortes durchaus nicht. Seine Ableitung von der Wurzel *ish* + Suff. *ma* mittelst der Gunirung ist ganz klar. Man darf ihr aber nicht den Sinn von wünschen, verlangen beilegen und demnach *aêshema* als Begierde erklären, weil einerseits diese Wurzel in den *Gâthâ's* gewöhnlich nicht diese Bedeutung hat (s. zu 30, 1), andrerseits dieser Name für einen Dämon, da er nicht den Begriff bös in sich schliesst, nicht recht passen würde. Zudem spricht auch die Verbindung des *aêshema* mit *hazanh*, Gewalt, und mit *rema*, Schlag (so hier und 48, 7. 49, 4, und namentlich 29, 2) entschieden dagegen. Wir müssen uns an die häufigste Bedeutung des *ish*, kommen, gehen zu, auf etwas los, halten und *aêshema* als ein davon gebildetes Abstractum der Bedeutung Lauf (gegen einen), Angriff nehmen. Dass dieser Begriff nachher leicht zum Namen eines bösen Geistes werden konnte, zeigt das später so häufige *drvâo* (das *darvand* der Pârsen), eigentlich Läufer, einer der Namen *Ahriman's*. Ebenso wie *aêshemô* hat auch *hazaç(ćâ)* = skr. *sahas* nur abstracte Bedeu-

tung, wie auch aus 33, 12 leicht ersehen werden kann. Von der grössten Schwierigkeit ist das folgende Wort. Westergaard schreibt es nach K. 5. *âhushujâ;* die andern Codd. weichen ab, K. 4. *âhishâjâ,* K. 11. *âhishajâ,* Bf. *âhisâhjâ,* Bb. *ahēsâhjâ.* Ist die Lesung von K. 5. richtig, so kann das Wort fast nur als erste Person sing. Volunt. eines desiderativen Denominativs von *ahu,* Leben, angesehen werden und hiesse sonach: „ich will leben". Aber diese Bedeutung giebt keinen recht erträglichen Sinn, selbst wenn man *dares* = *drç,* sehen (Sonne sehen = leben), und *tavis* = *tvish,* glänzen, nimmt, da kein genauerer Zusammenhang weder mit den unmittelbar vorhergehenden Worten, die vollkommen klar sind, noch mit dem folgenden Satze sich herstellen liesse. Wir müssen desswegen die ohnehin nur gering beglaubigte Lesung *âhushujâ* aufgeben. Die übrigen Mss. stimmen für eine Lesung *âhishâjâ* oder *âhishajâ.* Der Sinn und Zusammenhang scheint ein Verbum finit. zu fordern, aber als solches kann *âhishâjâ* nur eine erste Person sing. conjunct. seyn. Eine erste Person jedoch widerstrebt dem ganzen Zusammenhang; ein Part. fut. pass., was *âhishjâ* leicht seyn könnte, ist ebenfalls unpassend, abgesehen von der Nichtübereinstimmung der Genera. So bleibt uns nur übrig, an den Casus eines Nomens zu denken. Am leichtesten lässt sich nach den Mss. der Instrumental sing. eines Femin. auf *â* gewinnen; lesen wir nämlich *âhishajâ,* so ist diess der regelrechte Instrumental eines Thema's *âhishâ.* Hiebei wollen wir stehen bleiben, da sich nur so eine wirklich befriedigende Erklärung erzielen lässt. Dieses Wort nun lässt sich mehrfach ableiten. Zunächst denkt man an die Wurzel *âh* = *âs,* sitzen, wovon *âhisa* (2. Person sing. optat. J. 68, 9. Jt. 10, 32) kommt. Da aber die Bedeutung dieser Wurzel zu wenig mit den andern Worten stimmt, so können wir sie nicht annehmen. Nach langer reiflicher Erwägung fand ich für das Gerathenste, unser *âhishâ* mit dem in den spätern Schriften öfter vorkommenden *âhitis* in Verbindung zu bringen. Jt. 10, 50. steht es zwischen *akhtis,* Dunkelheit (eine vox media, wie das damit identische wedische *aktu,* Licht, Strahl und Dunkelheit, Nacht; Strahl heisst es deutlich J. 36, 1), und *dunmān,* Nebel, wonach es so viel als Finsterniss, Dunkel heissen muss. Vend. 11, 9 ff. W. *perenê âhitîm jâ âiti âtarem âpem zām gām urvarâo,* ich will zerstören die Âhiti, die sich an das Feuer, an das Wasser, an die Erde, an die Bäume macht, hat es fast dieselbe Bedeutung; es bezeichnet eine Trübung der vier reinen Dinge, aber Schmutz schlechthin, wie Spiegel annimmt, kann es nicht heissen. Auch Vend. 5, 27, wo *jâ aktiča pavitiča âhitiča* eine nähere Beschreibung der Naçus ist, reicht die Deutung Trübung, Dunkel, aus. Der Ableitung nach ist es mit dem wedischen *asita,* schwarz, dunkel, zusammenzubringen, wie schon von Benfey und Spiegel geschehen ist, obschon Windischmann (die persische Anâhita, p. 28) diese Etymologie bestreitet. Das *â* im Anfange darf nicht irre machen; dass

es auch nur eine Dehnung aus *a* seyn kann, zeigt *âtar*, Feuer = skr. *athar*, in *atharvan*, baktr. *âthrava*, deutlich. Das *asita* selbst ist eine Participialbildung; dass das *t* nicht stammhaft ist, sieht man am Fem. *asiknî*, die schwarze (aus *asi* + *kanî*, Mädchen, zusammengezogen, derartige Femininbildungen sind aus verschiedenen Sprachen bekannt genug; vgl. noch *paliknî*, Fem. von *palita*, grau, alt, Rv. 5, 2, 4). Sonach haben wir ein Wort *asi*, das den Begriff dunkel tragen kann. Hievon nun ist unser *âhishâ* eine Abstractbildung wie *âhitis*, und heisst Dunkelheit, Finsterniss. Da jene *âhitis* immer unter den bösen Mächten aufgezählt ist und an unserer Stelle gerade von lauter solchen die Rede ist, so bringt sie keine Störung in den Zusammenhang. Doch vollkommen befriedigend ist sie nicht, da zwischen *remô*, Schlag, und Dunkel kein rechter innerer Zusammenhang Statt hat. Um diesen zu gewinnen, kam ich auf den Gedanken, *âhishâjâ* als richtige Lesart anzunehmen, aber es in *âhishâ jâ* zu trennen, und *remô* mit *âhishâ* zu einem Compositum zu verbinden. *Remô-âhishâ* ist dann der Form nach ein Nominat. dualis und bezieht sich als Prädikat auf *aêshemô hazaçćâ* zurück; *jâ darešćâ tavišćâ* ist dann nur nähere Erklärung. Als Thema für *âhishâ* ist *âhisha* anzunehmen, das von der Wurzel *as*, werfen, schleudern abzuleiten ist, und die desiderative Bedeutung (wegen des *s*) schleudern wollen hat; besser wird dann freilich *âhushâ* gelesen, was nach K. 5. leicht möglich ist, da wir von der Wurzel *van* J. 28, 9 die Desiderativbildung *vâunus* (ebenfalls mit Dehnung des *a*) haben. Die Bedeutung dieses *âhisha* oder *âhush* ist somit wurfbegierig. Da *rema* sicher Schlag (s. zu 48, 7), auch Schläger bedeutet, so gewinnen wir den trefflichen Sinn: *Aêshema* und *Hazanh* sind nach mir schlagen und werfen wollende, d. i. wollen nach mir schlagen und werfen. *Jâ* ist dann der Dual des Relativs und bezieht sich auf *Aêshema* und *Hazanh* zurück, welchen die durch das Relativ angeknüpften beiden Begriffe *dares* und *tavis* entsprechen. *Dares* kann nur das Sanskritische *dhṛsh*, angreifen, kühn seyn, wagen, seyn und entspricht vollkommen dem *aêshemô*, Lauf oder Angriff. *Tavis* ist sicher von derselben Wurzel, wie das häufige *tevîshî*, Kraft, Macht, nämlich von *tu*, stark seyn. Da wir aber nirgends ein Nomen *tavis* finden, sondern nur *tavisha* und *tavîshâ* (im Weda), welche beide nicht wohl aus dem Neutrum *tavas* entstanden seyn können, so thun wir am besten, *tavis* als eine Wurzelerweiterung von *tu* zu fassen; Bildungen dieser Art sind im Baktrischen ja nicht selten. Es entspricht genau dem *hazanh*, Macht, Gewalt. Beide Worte *dares* und *tavis* können aber als reine unflectirte Wurzelformen keine Abstractbedeutung haben, sondern müssen im Sinne eines Part. praes. gefasst werden, in welcher Bedeutung die nackte Wurzel in fine compositorum im Sanskrit und Baktrischen oft genug sich findet. Dieser zweiten Erklärung des Satzes ist wohl, weil sie nach allen Seiten die befriedigendste ist, der Vorzug vor der andern zu geben. —

Nôit—vâçtrjâ Nerios.: *na mâm pâlajitâ jushmâd anjah evam madartham sammârgajati uttamam gopaçûkam; api na gñâne jasmât subham (çu°) jathâ bhavadbhjah,* kein Anderer, der mich beschützt, als ihr, lässt meinetwegen erglänzen das Beste für Vieh und Rinder; ich weiss nirgends woher (etwas so) Heilbringendes, wie ihr es habt. — Für das *vâçtrâ* der Mss. hat W. gewiss richtig *vâçtâ* geschrieben; die Analogie des *çãçtâ*, sowie *anjô* musste darauf führen. Auch Nerios. hat es als Nomin. sing. des Nomen actoris gefasst. Ableitung lässt es eine mehrfache zu, von *vad*, sprechen, und *vadh*, schlagen. Da das Verbum *vâdâjôit* im folgenden Verse nur schlagen heissen kann und 27, 13 am Schlusse des *ahû vairjô* das Substantiv *vâçtârem* (Acc.) in dem deutlichen Sinne der Schläger steht, so ziehe ich letztere Ableitung unbedingt vor. Ein Schläger mir ist ein Schläger für mich, d. i. Helfer, Erretter. Hiemit stimmt im Allgemeinen auch die Tradition, die *pâlajitâ,* Beschützer, hat; sie scheint an eine Ableitung von *paitis,* Herr, W. *pâ,* beschützen, gedacht zu haben. *Vohû* ist mit *vâçtrjâ* zu einem Compositum zu verbinden und das Ganze von *çãçtâ* abhängig zu machen, das als Nom. act. des Verbums *çãç* noch eine Verbalbedeutung haben und den Acc. regieren kann und sogar muss, wenn es, wie im Sanskrit häufig ist, das Futurum periphrasticum ausdrückt. Die Futurbedeutung ist aber sowohl bei *çãçtâ* als *vâçtâ* ganz am Platze.

V. 2. *Adâ—ratus* Nerios.: *evam ghatajitâ gopaçûnâm Hormizdâd apraċċhat dharmam kas te gopaçûnâm guruh,* so fragte der Bildner des Viehs und der Rinder den *Ahura-mazda* nach der (seiner) Anordnung: wer ist der Herr deines Viehs und der Rinder? *Ahuramazda* ist hier eingesetzt. *Kathâ* kann nicht durch wer wiedergegeben werden, wenn schon Nerios. bei dieser Fassung einen guten Sinn gewinnt. Es kann nur wie, auf welche Art heissen. So fällt auch die Deutung des *ratus* durch *guruh,* Meister, Herr. Es muss die ursprüngliche Abstractbedeutung Gesetz, Vorschrift, eigentl. regelmässiger Gang, haben, die leicht in den Sinn von Verhältniss (vgl. ratio) übergehen kann. — *Hjat—thwakhshô* Nerios.: *jas tebhjô dâtâ svâmina (h?) sahagoċârena gosrshthavjavasâjinam; kila goċâra (m) dadâti tebhjah paçushâtaramċa (?) dadâti jo gopaçûn pradvarjati.* Am meisten Schwierigkeiten bietet die Verbindung und Fassung von *dâtâ.* Nerios. umschreibt es bloss und erklärt es in der Glosse durch *dadâti.* Eine dritte Person sing. ist aber hier dem Zusammenhange nach nicht statthaft, sondern höchstens eine zweite plur. Eine zweite Person plur. imperat. liesse sich am leichtesten erklären, aber sie stimmt nicht zum Zusammenhange. Dass es aber auch eine zweite Person plur. imperf. (oder auch praes.) seyn kann, zeigt v. 10 deutlich. So schwierig diese Fassung auf den ersten Anblick scheint, so geht sie doch, wenn man *khshajañtô* als Nom. plur. oder besser Voc. plur. von *khshajãç* nimmt. Dieser Plural bezieht sich dann auf die *Amesha-çpeñta's,* von denen im un-

mittelbar vorhergehenden Satze zwar nur einer *(Asha)* genannt ist, die aber leicht aus dem Zusammenhange des Ganzen verstanden werden können. Die Worte von *hadâ — thwakhshô* beschreiben, zu was die Erde geschaffen ist, und sind eng mit *hîm*, das auf *gavôi* zurückgeht, zu verbinden. *Gaodâjô* lässt sich mehrfach erklären. Zuerst dachte ich an eine zweite Person sing. imperf. eines Denominativs *gaodâ*, das wie *jaożdâ*, reinigen, *javô-dâ*, Korn machen, d. i. erndten (s. Zeitschrift der Deutsch. Morgenl. Gesellsch., VIII, 754, nt. 1), gebildet, mit Kühen segnen heissen könnte. Aber die syntaktische Verbindung hat Schwierigkeit. Eine näherliegende und richtigere Erklärung lässt sich durch Vergleichung von *gavaća dajaća* Vend. 1, 4 gewinnen. Hier bezeichnet *daja* deutlich eine Art von Vieh, wahrscheinlich das junge, noch säugende oder vielleicht auch das weibliche (vgl. θῆλυς). Die Wurzel ist sicher *dhâi*, säugen. Sonach wäre *gaodâjô* eine Art *Dvandva*, das mit „Kühe und Kälber" übersetzt werden kann. Aber man sollte fast den Dual erwarten, was *dâjô* nicht seyn kann. Desswegen halte ich es für besser, dem *dâjô* die Bedeutung des lautlich damit vollkommen identischen wedischen *dhâjas* zu geben. Es findet sich meist im Dativ *dhâjase* Rv. I, 72, 9. 94, 12. II, 17, 2, und heisst zur Nahrung, Unterhaltung. *Agni* ist der *viçvadhâjâḥ*, der Allernährer, I, 73, 3. Seine ursprüngliche Bedeutung ist das Säugen, die Säugung, die ihm I, 72, 9: *mâtâ putrâir aditir dhâjase* wirklich beigelegt werden kann. Nach dieser Deutung heisst *gaodâjô* die Ernährung, Unterhaltung des Viehs. Grammatisch ist es als Adjectiv von *thwakhshaṅh*, Bildung, Formation, zu nehmen. — *Kĕm — vâdâjôiṭ* Nerios.: *kas teshâm̃ subhasja svâmî jô durgatimatâm âmarshasja ṭâlatâm̃ datte; kila jo durgatimatam anjâjam nihanti*, wer ist ihr Glücksherr, der den Grimm der Schlechten in Verwirrung bringt (stört), d. i. der die Unart der Schlechten vernichtet? *Ustâ* wird am besten mit *ahurem* zu einem Compositum verbunden, wie schon Westerg. gethan hat. Das Verbum ist im ersten Satze ausgelassen; man muss *dâtâ* aus dem vorhergehenden ergänzen, was ohne alle Schwierigkeit geht.

V. 3. Nerios. übersetzt diesen höchst schwierigen Vers so: *tasmâi dharmô na svâmine aduḥkhakartr̆tajâ gopaçûn aduḥkhakartr̆tajâ svâmî tasja nigraham̃ kurute*; *teshâm na vettâ 'smi je anânandâḥ parisphuṭâçća 'satjâçća* [*kila nagraddho* — richtiger *nigraddhô* = *nigr̆ahîtô* — *jaḥ âtmani kaḥ kijân iti na ǵânâsi-ti-*]; *satâm sam̃balavattamo jaḥ âkâraṇena prâpnoti kartr̆tve kim̃ćit* [*âkârajanti jat kârjam̃ punjam̃ kuru karotića*], diesem (dem *Aêshema* im vorigen Verse), nicht dem Herrn *(Ahura)*, thut *Asha* der Herr Einhalt, dass er dem Vieh und Rindern nicht mehr schadet; ich weiss nichts von denen, die gottlos, gemein und lügenhaft sind [abgewiesen ist Der, der bei sich selbst nicht erkennt, wie gering er ist]; der Stärkste von Allen ist Der, welcher bei der Anrufung durch seine That etwas erreicht [sie rufen

herbei, was geschehen soll: thue das Reine, und er thut es]. Das schwierige *çareġâ* kann mit Nerios. nicht wohl als „Herr" erklärt werden, da diese Bedeutung weder zum Sinn des Ganzen passt, noch sich etymologisch rechtfertigen lässt. Er hat gewiss an *çara*, Haupt, gedacht. Sollte es diesem entstammen, so könnte es nur ein Compositum seyn, aber in diesem Falle dürfte es nicht *çare-ġâ*, sondern müsste *çarô-ġâ* oder *çara-ġâ*, was der „Hauptttödtende" hiesse, lauten. Die Wurzel *çâr*, wandeln, schützen (Skr. *çṛ*, *çarma*), giebt ebenfalls keinen genügenden Sinn. Das Richtigste ist wohl, *çareġâ* als eine Nominalbildung der Wurzel *çareġ* zu fassen, die mit dem Sanskritischen *sṛġ* (*sarġ*), entlassen, fortschicken identisch seyn muss. In der jüngern Sprache lautet sie zwar *harez*, woraus im Neupers. *hashtan*, verlassen, geworden ist; in den *Gâthâ's* treffen wir aber diese Form nicht. Dass der Zischlaut *s* im Anlaut nicht immer in *h* übergeht, sondern sich auch in das nahverwandte *ç* verwandeln kann, zeigt das *çãç* = skr. *sant* (von *as*, seyn) deutlich. Der Form nach ist es ein Verbaladjectiv und steht für *çareġâo*. *Ashâ* ist ein davon abhängiger Accusativ. *Advaêshô*, eigentl. Nicht-Hass, d. i. ohne Hass, kann nicht gut mit *paitimravaṭ* verbunden werden; es gehört zu *nôiṭ çareġâ*. — *Shavaitê* wird von Nerios. durch *anânandâḥ*, freudelos oder gottlos, wiedergegeben. Diese Deutung beruht sicher auf einem groben Missverständnisse, da sie dem ganzen Zusammenhange widerstrebt und zudem ganz ungrammatisch ist, weil *shavaitê* nie ein Nom. pl. seyn kann. Verwandt damit ist sicher *shavâi* J. 33, 8, was Nerios. durch *pratiċarati*, entgegengehen, übersetzt. Diese Uebersetzung könnte uns auf eine Identification mit dem neupers. *shûdan*, gehen, dann seyn, führen; aber die Wurzel davon lautete früher *shju* (skr. *ċju*), wie die Keilschriften zeigen. Indess auch zugegeben, das ursprüngliche *j* wäre schon im ältesten irânischen Dialekt ausgefallen, so würden wir durch die Deutung „gehen" nirgends einen erträglichen Sinn gewinnen. Dasselbe ist bei einer Zurückführung auf die Wurzel *çu*, nützen, der Fall, deren *ç* zudem nie in *sh* übergeht. Die Form anlangend, so scheint *shavaitê* eine dritte Person sing. indic. praes. medii zu seyn. Da aber das Subject im Plural steht, so ist diese Fassung nicht zulässig. Wir können es nur als Dativ einer Form *shavat* nehmen. Vor allem handelt es sich um das anlautende *sh*, das weder im Sanskrit noch im Baktrischen ein gewöhnlicher Anlaut ist. Wir wissen, dass dieser Laut unter gewissen Bedingungen aus *s* entsteht; letzteres geht im Baktrischen, namentlich im Anlaut, gewöhnlich in *h* über, kann aber, wenn das vorhergehende Wort vokalisch auslautet und das mit *s* anlautende enger mit jenem verbunden ist, bleiben oder *sh* werden, so z. B. *jâsi sê* oder *shê* für *hê*. Dieser Fall trifft nun sowohl bei *shavaitê* als *shavâi* 33, 8 ein, indem ersterem *jâ*, letzterem *vohû* unmittelbar vorangeht. So steht unser *shavaitê* für *havaitê* und zur Erklärung dieses Worts bietet der jüngere Dialekt Hilfe. Hier haben wir öfter

hava, das sicher suus, sein eigen, bedeutet und ohne Zweifel eine Erweiterung von skr. *sva*, das im Baktrischen zu *hva* und *qa* geworden ist, s. den Nom. *havô* Jt. 22, 1. 19. Gen. *havahê* Jt. 8, 15. Dat. *havâi*, fem. *havajâi* Jt. 13, 33. 66. Instrum. pl. *havâis* Jt. 10, 84. Dat. *havaêibja* 13, 107. Hievon kann sich durch Anhängung von *ant* eine Participialform *havant* bilden; Jt. 17, 9 begegnen wir deren Nom. pl. *havañtô*, das deutlich zu eigen habend, besitzend heisst und die vorhergehenden Nomina im Accusative regiert. Von dieser Form nun ist unser *shavaitê* der Dativ sing. und regiert den Acc. pl. *âdrĕñg*. Dieses Wort, so schwierig es auf den ersten Anblick auch dem Forscher scheinen mag, ist nur der Acc. pl. von *âthar*, Feuer, und steht für *âthrãç*, welche regelrechte Form vor angehängtem *ća* noch erhalten ist. Sonst wird das *ãç* zu *ĕñg* und dann treten die Gesetze der Lauterweichung in Kraft, sodass aus *th d* wird und wir *âdrĕñg* für *âthrĕñg* haben. Schwierigkeit macht die syntaktische Beziehung des *ereshvâoñhô*. Diese Form ist nämlich deutlich ein Nom. plur., aber dieser Casus lässt sich in unserem Satze nicht gut erklären. Man könnte ihn nur als Vocativ nehmen, aber dieser Ausruf im Plural wäre im Munde des Redenden, des *Asha*, unpassend, da der Angeredete, der *Gĕus urvâ*, nur einer ist. Möglich wäre, dass der Ausruf vom Dichter eingeschaltet ist und sich auf die hohen und vornehmen Zuhörer seiner Reden und Sprüche bezieht. Doch da diese Annahme zu unwahrscheinlich ist, so halte ich für besser, den Vocativ fallen zu lassen und eine Casusverwechslung anzunehmen, wonach hier der Nominativ statt des Accusativ steht und *ereshvâoñhô*, die hohen, erhabenen, das Beiwort der *âdrĕñg*, Feuer, ist. Noch ist eine andere Fassung möglich, nämlich das *ereshvâoñhô* eng mit den folgenden Worten *hâtãm hvô aoǵistô* zu verbinden. Es wäre dann der absolute Nominativ: die Hohen (was die Hohen, d. i. die *Amesha çpeñta's*, anbetrifft), so ist er ihr Allerstärkster. Ueber die Bedeutung s. zu 44, 9. — *Keredushâ* ist der Form nach Instrumental sing. einer Bildung *keredvô* oder *keredvâo*. Ich kann darin nur das wedische *kr̊ttvas* sehen, das ganz unser mal bei Zählungen ist. Rv. III, 18, 4 *bhûri-kr̊ttvas*, oftmals; 54, 1 *çaçvat-kr̊ttvas*, jedesmal, immer. An unserer Stelle kann es, da kein Zahlwort oder etwas dem Aehnliches dabei steht, nur einmal heissen, was gut in den Zusammenhang passt.

V. 4. Nerios.: *mahâǵñâninâm vaćasâm gaṇena* [für *gaṇana*] *âkaraḥ* [*kila pâpena punjenaća saṁkhjâṁ kurute*]; *jânića âćâritâni pûrvaṁćid devâiçća manushjâiçća; jânića âćârishjanti paçćâd ete devâ manushjâja* [*nikr̊shthasaṁkhjâḥ*]; *asja vivektu svâminaḥ* [*svâmî jaḥ kârjaṁ punjaṁ vivinakti*]; *evam vajaṁ smaḥ jathâ asja kâmaḥ* [*kila asmâkam api samîtam* (*îhitam*) *tat jad asja*]. Der Mazda-Worte giebt es eine grosse Zahl [er überdenkt den Frevel und das Reine], sowohl was von den Daêva's und Menschen schon früher beobachtet wurde, als

worin später diese Daêva's den Menschen wandeln lassen wollen [nur Böses sinnend]; von diesem Herrn sondere er (der Böse, dieses) ab [der Herr, welcher das reine Ding absondert]; so sind wir, wie es sein Wunsch ist [das uns Erwünschte ist das, was ihm erwünscht ist]. *Çaqârē* ist gewiss im Allgemeinen richtig durch *vaćasâm* = vocum wiedergegeben, da die Wurzel nur *çâh*, sagen, verkünden, seyn kann. Die Form allein ist etwas fraglich. Man vermuthet zunächst eine Adjectivbildung durch *ra*; aber dann wäre der Bindevokal *a* etwas auffallend. Besser ist es, an ein neutrales Substantiv der Bildung wie *avarē* = *avaṅh*, *râzarē* = *râzaṅh* zu denken, worauf der Plural *çâqēnî*, verba, J. 53, 5 leicht führen kann. Aber das *â* der vorletzten Sylbe macht einige Schwierigkeit, da nach den Analogieen *çaqarē* und nicht *çaqârē* zu erwarten wäre. Immerhin ist es indess auch möglich, dass *çaqârē* für *çâqarē* verschrieben ist; auf ein *â* in der ersten Sylbe kann nicht bloss die Verbalform *çâhîṭ*, sondern auch der Plural *çâqēni* führen. Aber da es als Substantiv an unserer Stelle kein Verbum hätte, so halte ich es für das Richtigste, *çaqârē* für ein aus *çaqare*, Wort, Rede, gebildetes Adjectiv zu halten, wie aus *manas manâs* entsteht. So ist es als „der Sprechende", d. i. Verkündiger, ein in den Zusammenhang gut passendes Beiwort von Mazdâo. — *Vâverezôi* wird von Nerios. als Partic. perf. pass., und *vareshaitê* als dritte Person pl. futuri gefasst. Der Zeitunterschied ist ganz richtig angegeben; nur die Bildungen sind unrichtig erklärt. Beide Formen sind nämlich Dative sing., ersteres von *vâverez*, dem reinen Perfectstamm von *verez*, und letzteres von dem Partic. Aorist. (oder Futur.) act. *vareshaṭ* (für *varekhshaṭ*, W. *verez*). Dass *vâvarez* wirklich der Perfectstamm von *verez* ist, zeigt das Part. perf. act. *vâvarezushê*, dem gewirkt habenden, Jt. 13, 88 ganz deutlich. Vgl. auch J. 35, 2 *verezjamanãmćâ vâverezananãmćâ*, was gewirkt wird und was gewirkt worden ist. Ueber den Aor. zum Ausdruck des Fut. s. d. Grammatik. Dem *vâverez* muss, wie dem *vareshaṭ*, die Bedeutung eines activen Particips beigelegt werden, welche der nackt gebrauchten Wurzel im Sanskrit wie im Baktrischen ja oft genug zukommt. Was die Construction anlangt, so sind beide Dative von den Präpositionen *pairî* und *aipî* abhängig. Westergaard schreibt die beiden letztern mit dem Verbum *ćithîṭ* zusammen. Da sie aber den Verbalbegriff nicht modificiren — wenigstens kann ich nichts davon entdecken —, sondern dieser beidemal derselbe ist, so ist es besser, mit K. 4. P. 6. *pairî* und *aipî* als besondere Worte zu schreiben. Beiden kann die Bedeutung für beigelegt werden, vgl. *pairî* 34, 8 und *aipî* 30, 11. Sie können indess auch als über = de gefasst werden.

V. 5. Nerios.: *evaṁvadbhjaḥ Jazadâḥ utthânahastena vjavasâja(i)tajâ prabravîmi svâmine tat [kila amarebhjo mahattarebhjaḥ kârjâja*

njâjâjaća Hormizdasja parabhûtataram̃ prabravîmi] *me âtmanô gôçća aǵînâmnjâḥ* [*aǵînâmnî trivârshikî ǵo (?)*]; *je mahâǵñânine sam̃dehîjam̃ přććhanti* [*kila jena sam̃digdhaḥ sam̃ti tat sarvam je Hormizdâja punaḥ punaḥ přććhanti*]; *na satjaǵîvena prakřshṭhâ hânir (?) naća vřddhikarttuḥ* [*kila eteshâm̃ prakřshtâ hânir mâ bhûjât*], *durgatinâ vinâjutô 'sja bhûjâd eva.* Für solche Dinge, Jazata's! verkündige ich dieses mit aufgehobener Hand mit Eifer, dem Herrn [den Unsterblichen, Grossen, der That und Führung des Ormuzd verkündige ich das grösste Lob] meiner Seele und der Kuh, die *Azi* heisst [*Aǵi* heisst eine dreijährige Kuh]; die den Grossen, Weisen um Zweifelhaftes fragen [in alle dem, worin sie in Ungewissheit sind, immer wieder den Ormuzd fragen]; nicht soll gänzliche Verlassenheit des in der Wahrheit Lebenden Statt haben, noch soll der das Gedeihen (der Erde) Fördernde [sie sollen nicht gänzlich verlassen werden] mit dem Schlechten zusammen seyn; er sey getrennt von ihm. — *Vâo* zieht Nerios. mit dem vorhergehenden *aṭ* zu einem Wort zusammen. Ein solches *atvâo* im Sinne von „solcher" wäre wohl bildbar, würde aber an unserer Stelle gar keinen guten Sinn geben. Wir müssen bei der gewöhnlichen Bedeutung des *vâo* als Gen. dual. des Pronom. der zweiten Person bleiben. Da es dem Zusammenhange nach nicht auf *Ahura-mazda* oder ein anderes Paar der *Amesha-çpeñta's* bezogen werden kann, so bleibt nur die Verbindung mit dem Genit. dual. *ahvâo*, der beiden Leben, übrig. Es ist eine Anrede an diese beiden höchsten Güter der Zarathustrischen Religion. Die Genitive hängen von *uçtânâis zaçtâis* ab. — *Frēnemnâ* fasse ich als Dual (Part. praes. med. von *frî* = *prî*, lieben) und beziehe es auf *mē urvâ gēuscâ azjâo*, „meine Seele und die der unvergänglichen Erde". (Ueber *azjâo*, Gen. von *azî*, s. das Gloss.) — *Dvaidî* deutet Nerios. durch „Zweifelhaftes, Ungewisses". Richtig ist diese Uebersetzung zwar nicht; aber es liegt ihr eine richtige Etymologie zu Grunde, indem dem Uebersetzer sicherlich *dva*, zwei, woraus die Bedeutung des „Zweifels" sich ungezwungen ergiebt, vorschwebte. Wegen des unmittelbar vorhergehenden Accusativs *mazdãm* könnte man in *dvaidî* eine Verbalform und zwar die zweite Person imperat. sing. vermuthen. Aber abgesehen davon, dass eine solche keine rechte Stelle in unserm Satze hätte, spricht schon die Form gegen eine solche Annahme, da sich von *dva* ohne die Endung *âj* nicht wohl eine Verbalform bilden könnte. An die Ableitung von *du*, gehen, sprechen, kann schon aus formellem Grunde ebenfalls nicht gedacht werden. Das Richtigste ist ohne Zweifel, *dvaidî* entweder als Adverbium gleich *dvidhâ*, zweifach, oder als Locativ sing. eines Thema's *dvad* zu nehmen. Dass von Zahlwörtern solche Formen im Gâthâdialekt bildbar sind, zeigt *khshvîdem* 6 (für *khshvēdem*) und *mēñda* 5 (in der Infinitivform *mēñ-dâi-djâi*), dessen *d* nicht etwa dem *t* in πέντε gleich seyn und also an der Stelle des *ć* von *pañća* stehen könnte, da ein solcher Lautübergang im Baktrischen unerhört ist. Die Bedeutung eines solchen Thema's *dvad*

oder *dvaita* ist zunächst zweifach, was aber leicht den Sinn von beide annehmen kann. *Dvaidî* ist sonach in beiden und bezieht sich auf die beiden Leben zurück. — *Feraçâbjô* kann nicht auf die Wurzel *pereç*, fragen, zurückgeführt werden, was keinen Sinn gäbe, sondern ist von *fraça*, *frasha* (s. zu 30, 9) abzuleiten. Von diesem Worte, da es die Bedeutung „vorwärts treibend", d. i. fördernd hat, ist auch der Accusativ *mazdãm* abhängig.

V. 6. Nerios.: *evam̃ mukhena avoćat svâmî mahâǵñânî vidità vinâçasja viçuddhi (er) [idam̃ kim̃ćit viǵñâja abravît: jad ja anjâjo jaḥ Aharmanât, tasja upâjo 'sti]; na evam̃ svâmibhr̥sh(ṭh)jasja; [kila etasmin kasmim̃çćit sthâne upâjam̃ karttum na çakjate, iti hetoḥ jataḥ svâminam̃ svâmitvena nâ 'dadhat] nâdadânasja gurum̃ puṇjât jathâ kathâćit; [kila gurum̃ća evam̃ jathâ juǵjate gr̥hîtum̃ nâ gr̥hṇanti]; evam̃ jat tvam̃ vr̥ddhikartteća kârjakartteća vinirmatajo nâ 'si ghaṭitavâćâ nâ 'si [kila tasmâi jo vjavasâjî pramâṇîća pradatto nâ 'si].* So sprach öffentlich der Herr, der grosse Weise, der die Vernichtung (des Bösen) besitzt, die Reinigung [alles dieses erkennend, sprach er: gegen jeden Ungerechten, der von *Ahriman* stammt, giebt es eine Hilfe], die Vernichtung dessen, der dem Herrn nicht dient [er kann an keinem Orte hier Zutritt haben, weil er dem Herrn die Herrschaft nicht gab], der nicht sich holt (nimmt, wählt) den Herrn durch das Reine irgendwie [den Herrn ergreifen sie nicht so, wie sie es thun sollen]; so bist du nicht unter den zwei Geschaffenen, dem, der das Wachsthum fördert, und dem, der die Pflicht erfüllt, noch bist du durch's Wort gebildet [dem, der wirkt und Ansehen hat, bist du nicht hingegeben]. Das *ē*, welches Nerios. durch *mukhena* übersetzt, lässt eine zweifache Deutung zu; entweder ist es das enklitische *î*, dem wir öfter begegnen, oder als Augment gleich *a* zum folgenden *vaoćat* zu betrachten. Letztere Annahme verdient entschieden den Vorzug 1) weil jenes *î* sonst nie durch *ē* geschrieben, 2) anlautendes *a* aber oft in *ē* verwandelt wird, so das *a* des Augments in *ēnâkhstâ* 32, 6; vgl. *ēvidvâo* für *avid°*, *ēmavat* für *ama°*. — Die Erklärung des *vafûs* durch *vinâça*, Vernichtung (ebenso in 48, 9 *vinâçana*) lässt sich weder aus dem Zusammenhange, noch auf etymo logischem Wege begründen. Man vermuthet darin zunächst das wedische *vapus*, Gestalt, Schönheit; aber hierdurch lässt sich weder hier noch 48, 9 ein passender Sinn gewinnen. Was sollte denn „der die Gestalt Wissende" oder „er möge die Gestalt des guten Geistes kennen" eigentlich heissen? Zudem findet sich dieses Wort sonst nirgends im Zendawesta. Das Sicherste ist, *vafûs* mit dem Verbum *ufjâni* (s. zu 28, 4), das eine Wurzel *vaf*, *vap* haben muss, zusammenzubringen und mit Loblied, Hymnus, eigentl. Bildung, Dichtung, zu übersetzen. Dazu stimmt auch vortrefflich *vîdvâo* und *vîdjât*. Der Form nach ist es Neutr. sing.; als Accus. pl. lässt es sich nicht gut erklären. Es kann nun zwar

mit dem wedischen *vapus* ursprünglich identisch seyn, aber seine Bedeutung ist sicher verschieden. — In der Uebersetzung des *vjânajâ* durch *viçuddhi*, Reinigung, Läuterung, lässt sich kein Rest von Wahrheit entdecken. Man ist versucht, es durch *vi-jâna*, Weggang, oder als von *vi*, gehen, abgeleitet durch Gang, Weg, zu erklären; allein näher betrachtet, erweist sich keine dieser Ableitungen als stichhaltig. Es findet sich nur noch J. 44, 7 und zwar in der gleichen Form *vjânajâ*, die nur Instrumental eines Thema's *vjânâ* seyn kann, sodass man versucht ist, ihm adverbiale Bedeutung zu geben. *Vjânô* Jt. 13, 35 gehört wohl nicht hieher, da es ein von *vi* abgeleitetes mediales Particip ist. Eine Verkürzung aus dem später so häufigen *vjâkhna*, angesehen, offenbar (nicht weise, wie Burnouf will), lässt sich, wenn sie auch wohl denkbar wäre, nicht gut annehmen, da der Gâthâdialekt dem jüngern gegenüber immer die ältern Formen zeigt. Am besten führt man das Wort auf die wedische Wurzel *vje*, weben (wovon ein Part. praes. fem. *vjantî*, Imperf. *avjat*), zurück und fasst es entweder als Part. praes. med. fem. oder als Nom. abstr., sodass *vjânajâ* mit der Weberin oder mit der Webung heisst. Diese Deutung mag auf den ersten Blick sonderbar scheinen; wenn man aber bedenkt, dass *vafus* ursprünglich selbst nur Gewebe (ὑφαίνω, weben) heisst und dass das Dichten von Liedern als ein Weben angeschaut wird, so versteht sich die Sache leicht. Der Ausdruck: „der das Gewebe mit der Weberin kennt", war wohl ein Sprüchwort, das den Sinn hatte: wer Alles weiss, nicht bloss das Werk, sondern auch seinen Urheber kennt. Hier bezieht es sich jedenfalls auf die Lieder und ihre Dichtung. — Die folgenden Worte enthalten einen Orakelspruch. Zwischen *nôiṭ* — *haćâ* und dem Anfang des *ahû vairjô* (J. 27, 13) ist eine Verwandtschaft unverkennbar. Wir haben zwei sich genau entsprechende Satzglieder: *viçtô* — *ratus*, *aêvâ ahû* — *ashâṭćiṭ haćâ*. *Aêvâ ahû* lassen sich nicht als Nominative fassen, wie man auf den ersten Blick geneigt seyn könnte — das *s* dürfte nicht fehlen —, sondern sie müssen entweder Instrumentale sing. seyn oder mit *viçtô* zu einem Compositum verbunden werden. Letzteres ist vorzuziehen, da bei der ersten Fassung die syntaktische Stellung des *viçtô* kaum erklärt werden könnte. Das *aêvâ* kann nur als Zahlwort einer oder einzig (s. *aêvô* v. 8) gefasst werden, da das sanskritische *êva*, so, auf diese Weise, dem Baktrischen fremd ist. *Viçtô* ist hier nicht Partic. pass. von *vid*, wissen, sondern von *vid*, besitzen, und hat active, nicht passive Bedeutung. Dass das Part. auf *ta* auch die active Bedeutung annehmen könne, zeigt *meretô*, verkündigend, *beretô*, tragend, Vend. 2; ein Gebrauch, der im Pârsi und Neupersischen häufig genug ist, vergleiche *varetô* 45, 1. — Das *haćâ* = ex, de, mit dem Ablativ ist eine umständlichere Ausdrucksweise des Genitivs, die schon an sich leicht genug verständlich ist, durch den genitivischen Gebrauch des daraus verstümmelten *aż*

des Pârsi und *as* des Neupersischen sich aber auch als irânisch erweist.

V. 7. Nerios.: *Tat mahattamatvam svâmî mânthrîjam aghaṭajat punjena sahasaṁghaṭitâja (tajâ); [kila taṁ prasâdam jam Avistâvâk saṁbhavan tasmâi dadâu jena kârjam punjaṁća kṛtam asti]; mahâgñânî gopaçûn vikâçajati bhettṛbhjo mahatrâṁsi çikshitebhjaḥ kas te uttamamano jo dvitajaṁ dadâti mukhena adhjajanakarebhjaḥ [kila jo dvitajam Avistâ Avistârthamća vidjârthibhjô gñâpajati].* Diesen Höhepunkt der Lieder schuf (dichtete) der Herr mit dem *Asha*, in gemeinsamer Schöpfung [diese Gnade verlieh der Verkünder des *Avista* dem, von welchem die Pflicht und das Reine gethan wurde]; der grosse Weise verleiht Kühe und Rinder denen, die unterscheiden, grosse Dinge den Unterrichteten; wen hast du, bester Geist, der das Doppelte öffentlich denen, die sich dem Studium der heiligen Bücher widmen, gebe? [der das Doppelte, den *Avista* und seinen Sinn, den Wissbegierigen mittheilt].

Die Worte von *khshvîdem* — *çâçnjâ* sind von Nerios. sehr ungeschickt erklärt. *Khshvîdem* ist, wie mit Sicherheit aus J. 11, 9 hervorgeht, so viel als später *khshvas*, sechs, nicht sechsfach, wie man wegen des angehängten *dem* vermuthen kann. Es fragt sich nun hauptsächlich, auf welches Wort des Satzes dieses Zahlwort bezogen werden soll. Bedenkt man die Siebenzahl der *Amesha-çpeñta's*, so ist man leicht geneigt, es auf diese zu beziehen. In diesem Falle müsste *urushaêibjô* jene hohen Genien bedeuten, oder *khshvîdem-çpeñtô* verbunden und durch „sechsmal heilig" erklärt werden. Keine dieser Annahmen ist aber statthaft. *Urushaêibjô* steht deutlich dem *gavôi*, Erde, parallel, diese wird aber sonst nie den *Amesha-çpeñta's* gleichgestellt, was hier ohnediess auch gar keinen Sinn hätte. Ausserdem lässt sich durch die Etymologie aus *urusha* kein passendes Prädikat für diese Genien gewinnen. *Urusha* kann nicht auf das wedische *arusha*, glänzend, röthlich, zurückgeführt werden, da dieses Wort sonst im Zendawesta *aurusha* lautet. An *ruć*, leuchten, kann lautlicher Schwierigkeiten wegen auch nicht gedacht werden. Einzig zulässig ist eine Ableitung von *uru*, weit. Wenn nun auch das Sanskrit keine Bildung *uru-sha* kennt, so ist eine solche dem Baktrischen nicht fremd, man vgl. *frasha* von *fra*. Die Bedeutung kann nur Weite, Raum, d. i. auf die Erde bezogen, Gegend, seyn. *Khshvîdem* ist nun mit *urushaêibjô* zu verbinden und heisst „den sechs Gegenden". Diese Redeweise scheint auf den ersten Anblick ganz fremdartig; aber sie findet im Weda ihre sichere Bestätigung. Hier ist öfter von den 6 *urvîs* (Fem. von *uru*), 6 Räumen oder Gegenden die Rede. So Rv. 6, 47, 3: *ajam shaḷ urvîr mimîta*, dieser schuf die sechs Gegenden (s. weitere Stellen im Petersburger Sanskritlexikon, I, p. 1000). Diese 6 Räume sind oben und unten und die vier Himmelsgegenden. — Einige

Schwierigkeit macht das *ēeâvâ*, das Nerios. durch *mukhena* übersetzt, als ob es für *âoṅhâ*, i. e. ore, stände. Westerg. schreibt *ē e â vâ*, was sicher falsch ist, da sich mit diesen Wörtchen nichts anfangen lässt. Dass *ē e â* nur für *jâ* stehe, habe ich bereits zu 28, 12 gezeigt. Wollte man *vâ* als besonderes Wörtchen fassen, so hiesse *jâ vâ* vel qua, was aber syntaktisch nicht gut erklärt werden könnte. So bleibt nur übrig, *jâvâ* als ein Wort zu lesen. Diese Form muss mit *java*, Dauer, Zeit, von dem wir v. 9 unsers Capitels und 49, 1 den Instrum. *javâ* ganz adverbialiter gesetzt finden, zusammenhängen oder damit identisch seyn. Ich nehme es ebenfalls als Instrumental, das *â* kann bei der gedehnten und gezogenen Aussprache des Worts leicht aus *a* entstanden seyn. So heisst es, da Instrumental und Locativ in der Wedasprache noch oft genug zusammenfallen (vgl. *divâ*, am Himmel), zur Zeit, was so viel als zur rechten Zeit bedeuten kann.

V. 8. *Aêm — viçtô* Nerios.: *ajaṁ me enâṁ dâtim alabhata gorûpâm.* Dieser nahm in Besitz meine Schöpfung, die einer Kuh Gestalt hat *(gēus urvâ)*. *Viçtô* ist hier nicht von *vid*, wissen, sondern von *vid*, gewinnen, besitzen, abgeleitet. Diese Herleitung verdient auch wirklich den Vorzug, schon weil *viçtô* v. 6 ebenso gefasst werden musste, dann, weil es, würde man *vid*, wissen, zu Grunde legen, nur so viel als „bekannt" heissen könnte, eine Bedeutung, die aber nach dem hohen Sinne, den der Begriff wissen in den *Gâthâ's* durchgängig hat, dem Wort kaum beigelegt werden darf. Man hätte für „bekannt" *çrûtô* oder *çrâvî* (vgl. J. 32, 8) zu erwarten. „Von mir ist dieser gewonnen, erlangt" heisst so viel: „diesen habe ich, dieser ist mir da." — *Hvô — çrâvajaṅhê* Nerios.: *asâu asmâkaṁ mahâgñâninâm kâmaṁ dharmasjaća upâjakartr̥tvaṁća samuddhirati; kila asmâiva roćate jad dînih pravartamânâ bhavati upâjaṁća drûǵasja kathajati.* Dieser verkündet unsere, des grossen Weisens, Liebe und der Gerechtigkeit und die Hilfeleistung. — Einige Schwierigkeit macht *mazdâ*. Als Vocativ kann es nicht gefasst werden, weil *Ahura-mazda* selbst in unserm Vers der Redende ist. Man vermuthet leicht, es stehe dem *ashâi* parallel und sey in den Dativ *mazdâi* zu corrigiren. Aber „uns, dem Mazda und dem Asha", würde im Munde Mazda's selbst etwas sonderbar klingen, man hätte nur „uns und dem Asha" (vgl. 28, 7—9) zu erwarten. So bleibt, um den nöthigen Parallelismus zwischen *nē mazdâ* und *ashâi ćarekarethrâ* zu gewinnen, nur die Annahme übrig, *mazdâ* sey ein Neutr. plur. von einem sing. *mazda*, was eine ältere und kürzere Form des dem *mazdâo* zu Grunde liegenden *mazdaṅh*, seyn kann. Aber es liesse sich auch als Neutr. plur. von *mazdâo* selbst, das eigentlich ein Adjectiv ist, rechtfertigen. Es heisst „weise Gedanken" und steht dem *ćarekarethrâ*, einer reduplizirten Nominalbildung von *kere*, machen, des Sinnes „Ausführung, Vollendung", parallel, wie *nē*, das sich auf die Mazda's überhaupt bezieht, dem Asha. —

Çrâvajanhê ist Infinitiv und mit *vasti* zu verbinden. — *Hjat* — *vakhedhrahjâ* Nerios.: *jadj asmâića supadatvam dâsjati vaćasâ*, wenn er diesen durch das Wort eine gute Anleitung geben wird. *Hudemem*, wofür K. 4. *hudemîm* bietet, ist ein ἅπ. λεγ. Zunächst denkt man an eine Ableitung von der Wurzel *dâ*, geben, schaffen, + *hu*, wovon *hudama* ein Superlativ „am meisten Gutes schaffend" seyn könnte. Aber der Umstand, dass von *hu-dâ* oder *su-dâ* sich weder im Zendawesta noch im Weda eine derartige Bildung nachweisen lässt (nur *hudâo, hudânu, hudâçtema* u. a. sind bekannt), macht diese Ableitung, obschon sich durch sie ein erträglicher Sinn gewinnen lässt, bedenklich. Richtiger ist die Ableitung von der Wurzel *dhmâ*, wehen, blasen; dass diese im Irânischen wirklich vorkommt, beweist das neupers. *dam*, Athem, Luft, Leben; *damîdan*, wehen. So ist *hudema* das starke Wehen, von der Rede gesagt, das Begeisterung weckende Redefeuer. Man vgl. Rv. III, 30, 10: *prâvan vâṇîḥ puruhûtam dhamantîḥ*, es halfen dem Vielgerufenen (Indra) die blasenden Stimmen; I, 85, 10: *dhamanto vâṇam̃ Marutaḥ*, die einen Ton blasenden Marut's. Durch dieses Blasen werden die Feinde verscheucht Rv. I, 117, 21. Nach dieser Bedeutung des *hudemem* ist auch die von *vakhedhrahjâ* zu bestimmen. Dieses heisst nicht einfach Rede, sondern muss schon seiner Ableitung durch Suffix *dhra* = *tra* (von *vać*, reden) gemäss Werkzeug der Rede, d. i. Stimme, bedeuten, und steht so dem wedischen *vâṇî* ganz parallel.

V. 9. Nerios.: *evam̃ća gopaçûnâm âtmâ kram̃dati jaḥ ajâćakaḥ ânandam adakshaṇâdâtena* [*jad asja pari vapuḥ sam̃pûrṇam dakshaṇjam ajâćakaçća açaktitajâ*]; *vâćam narâṇâm sâdhanatâji* [*jad dîniḥ sapûrṇam̃ pravartati*], *jas tasmâi îpsijitâjâćajitârâgjam̃* [*tasmâi Zarathustrâja*] *katham̃ dâtiḥ kadâćit sâ asti* [*kila sakâlaḥ kadâćit prâpnoti*] *jo asmâi dâsjati çaktitajâ sâhâjjam* [*asmâi Zarathustrâja*]. Und so weint die Seele des Viehs und der Rinder, da sie nicht um Gedeihen anflehen kann, weil ihr die Macht dazu nicht gegeben ist [um das Glückliche, rings um ihre volle Gestalt fleht sie nicht aus Unvermögen], der das Wort der Männer vollbringende [dass der Glaube erfüllt werde] ist der, welcher diesem die Herrschaft herbeiwünscht, erfleht [diesem Zarathustra]; wie findet diese Sache irgend einmal Statt? [wann kommt irgend einmal die Zeit], dass einer diesem [Zarathustra] aus Machtvollkommenheit Hilfe geben wird? — Für *anaêshem*, wie alle Codd. schreiben, wird besser *anîshem* gelesen. Die Verwechslung von *îshem* und *anêshem*, die schon an sich leicht denkbar ist, findet öfter Statt (s. zu 28, 8). *Aêsha*, das Verlangen, Suchen (s. 28, 5) giebt hier gar keinen Sinn; dagegen passt *îsh*, Nahrung, Gedeihen, um so besser, namentlich wenn man das *îshâ-khshathrem* im folgenden Satze erwägt. — *Khshãnmênê* ist der Locativ eines medialen Particips. Am nächsten liegend scheint die Sanskritwurzel *kshaṇ*, tödten, aber sie

giebt keinen Sinn. An *khshi,* wohnen, herrschen, kann nicht wohl gedacht werden, denn von dieser Wurzel lautet das Partic. med. *khshajamnô.* Dagegen lässt es sich genügend aus der Wurzel *han* = *san,* spenden, erklären und zwar als eine Reduplication, odass *khshãn* für *hishãn* steht, vgl. *khshmâ* für *hishmâ, khçâi* 28, 5 für *hiçâi.* Reduplicirte Formen der Wurzel *san* sind überdiess im Weda häufig genug, so Partic. *sishâsat* Rv. I, 17, 8: *sishâsantîshu dhîshvâ,* vgl. den Aor. III, 31, 9: *asishâsan,* das Adj. *sishâsu* I, 102, 6. Allen liegt aber die desiderative Bedeutung: eine Gabe wünschen, erflehen, nicht geben wollen, zu Grunde. Diese Bedeutung ist auch an unserer Stelle vollkommen anwendbar. — Das folgende *vâčim* ist als Accus. mit *anaêshem* zu verbinden.

V. 10. *Aogô* giebt Nerios. durch *sâhâjjam,* Freundschaft. Man identifizirt das Wort zunächst mit *aoǵanh,* Stärke, so dass nur *g* für *ǵ* stände. Aber da ein solcher Uebergang des *ǵ* in *g* bei *aoǵanh* und seinen-Derivaten sonst nicht vorkommt, so ist diese Ableitung etwas bedenklich. Zudem giebt Stärke hier ebensowenig einen ganz zutreffenden Sinn, als Jt. 13, 20 dieselbe für das mit *aogô* identische *aogare* (vgl. *avô* und *avare*) passt. Es steht dort parallel mit *khshathrem* und *açtvâo anhus.* Ich sehe darin das wedische *okas,* Heimath, bleibende Stätte; die Schwächung des *k* zu *g* ist gar nicht auffallend, wenn man *aogedâ* für *aokhta* bedenkt, wo nur die Vocale die Schwächung herbeigeführt haben können. Zu dieser Bedeutung stimmt auch *hushitîs* und *râmãm* im Folgenden sehr gut. — Das Relativ *jâ* giebt nur als Instrumental gefasst einen guten Sinn, kann sich aber nicht auf *vohû mananhâ* zurückbeziehen, sondern muss von *avaṭ* abhängig gemacht werden. — Das Subject zu *dâṭ* ist *vohû-manô.* — Für *mĕnhê,* wie Westerg. hat, ist mit K. 6, 9 in Bezug auf die Parallelstellen 31, 8. 43, 5. 7. 9 etc. *mĕnhî* zu schreiben. — *Ahjâ* ist von *vaêdem,* das aber keine Verbalform, sondern der Accusativ eines Nomens *vaêda* ist (vgl. 32, 11), abhängig zu machen, und bezieht sich auf *aogô* oder *khshathrem* zurück. Nerios. ist an dieser Stelle etwas verdorben und bietet überdiess nichts Erhebliches.

V. 11. Nerios.: *kvadânam Ashavahistâ Gvahmana Çaharevaraçča evam mahjam̃ prâpsjati* [*kila punjam uttamam̃ča manôrâǵjam̃ča saprasâdaju(ḥ) sthâne asti jaḥ evam̃ mahjam̃ prâpsjati*]; *jûjam̃ mahâǵñânin prabhûtataram̃ mahattamena uttamatvena prasâdajati* [*kila tena nirmalatame(na) uttamàtvena mahjam̃ prasâdam̃ kuru*]; *svâmin iha asmâkam asmabhjam dakshiṇa (?) tvattaḥ,* d. i. wo lässt mich *Ashavahista, Bahman* und *Shahriver* etwas erreichen? [nämlich das Reine, der beste Geist und die Herrschaft — Erklärung der drei eben genannten Namen —; der ist wohlwollend an einem Orte, der mich so etwas erreichen lässt]; ihr (d. i. von euch, *Amesha-çpeñta's*), der

grosse Weise erzeigt durch seine grösste Güte das meiste Wohlwollen [durch diese lauterste Güte erweise mir Gnade]; hier unser Herr, (sey) uns Glück durch dich!

Mâmashâ. Westerg. schreibt nach den Codices *mâ mashâ,* vermuthet aber *mâmashâ* als die richtige Lesung, ohne sich näher darüber auszusprechen. Anfänglich dachte ich an eine Aenderung des *mâ mashâ* in *amashâ*, was nur eine andere Form für das bekannte *amesha* wäre; diess gäbe auch einen guten Sinn, da die Namen mehrerer *Amesha-çpeñta's* unmittelbar vorher genannt worden sind; aber der Umstand, dass alle Handschriften constant in der ersten Sylbe *mâ* nicht etwa bloss *â* oder *a* haben, zusammengehalten mit der Beobachtung, dass der Gesammtname *Amesha-çpeñta's* für die höchsten Genien des *Ahura-mazda*-Glaubens in den *Gâthâ's* noch nicht vorkommt, nöthigen uns, von dieser Annahme abzugehen. Trennt man indess, wie die Handschriften, so dürfte schwer zu sagen seyn, was es eigentlich bedeutet; *mâ* könnte nur entweder der Accusativ des Pronomens erster Person oder die Prohibitivpartikel = griech. μή seyn; *mashâ* kann für *martâ*, wie für *makhsha* stehen; *martâ* lässt wiederum zwei Ableitungen zu, von *mar*, sprechen, verkündigen (skr. *smṛ*), und *mar*, sterben (skr. *mṛ*); *makhshâ* dagegen könnte nur der Wurzel *magh* = skr. *mah*, gross, zugewiesen werden. Nun fragt es sich vor allem, ob dieses *mashâ* ein Verbum oder Nomen oder auch ein anderer Redetheil sey. Fasst man es als ein Nomen, so kann weder *mâ* = μή, noch *mâ* = me Statt haben; der Sinn, der sich so ergeben würde, wäre indess ein unpassender, wollte man nicht, wie oben vermuthet wurde, das Ganze in *amashâ* umändern. Nimmt man es aber im Sinne eines Verbums — und diese Fassung scheint die ganze Construction des Satzes zu verlangen —, so kann es eine zweite Person plur. praes. von *mar,* aber auch eine erste Person sing. conjunctivi (Voluntativ) von *magh* seyn. Für beide Fälle passt nun *mâ* = μή nicht; der unmittelbar vorhergehende Satz ist ein mit *kudâ* eingeleiteter Fragesatz, dem bis dahin ein Verbum fehlt; durch ein *mâ martâ*, spreche nicht!" würde der unverkennbare Zusammenhang mit dem folgenden Satze zerrissen; sollte aber *mashâ* = *makhshâ* seyn und „ich will gross seyn" oder „ich will gross machen" bedeuten, so wäre, von dem unpassenden Sinn abgesehen, nicht zu begreifen, wie die erste Person conjunctivi, der Voluntativ, die Prohibitivpartikel *mâ,* statt der einfachen Negation *nôiṭ*, bei sich haben sollte. Ebensowenig giebt *mâ* = me, mich, gefasst, einen genügenden Sinn. Daher bleibt nichts Anderes übrig, als *mâ* mit *mashâ* zusammenzulesen und das Ganze als ein reduplicirtes Perfectum oder Intensivum zu nehmen. Die Ableitung betreffend, so ist die Zurückführung auf *magh*, „gross seyn", die wahrscheinlichste; *mâmashâ* steht dann für *mâmakhshâ* und ist kein reduplicirtes Präteritum, sondern ein Intensiv mit causativer Bedeutung (wie häufig), und zwar die erste

Person des Voluntativs. — Ganz in Parallele mit *mâmashâ* steht *paiti-zânatâ.* Westergaard verbindet die Präposition *paiti* nicht, wie er sonst bei mit Präpositionen zusammengesetzten Verbis thut, mit *zânatâ.* Sie ist aber hier nicht wohl vom Verbum zu trennen; es wäre sonst schwer zu sagen, worauf sie sich bezöge, denn zu *frâkhshnenê* würde sie nicht stimmen, und *mazôi magâi* ist bereits mit *â* versehen; zudem kommt wirklich die Verbindung *paiti-zan* im Zendawesta vor; nur ist ihre ganz spezielle Bedeutung kaum zu ermitteln. Jt. 13, 50. 73. finden wir *paiti-zanâṭ* neben den Wörtern *ufjâṭ, frînâṭ,* die „er lobe, preise" bedeuten, wonach ihm eine ähnliche Bedeutung zuzukommen scheint. Ebenso steht das Part. pass. *paiti-zañta* in Jt. 8, 43. 47. 11, 20. 15, 36 Wörtern parallel, die verehrt, angebetet, bedeuten; so in 8, 43 (von *Tistrja* gesagt) *jêzi aêm bavaiti jastô khshnûtô frithô* (besser *fritô*) *paiti-zañtô,* wenn dieser verehrt, angebetet, geliebt (gepriesen), anerkannt wird. Jaç. 60, 2 finden wir ein Substantiv *paiti-zañti,* im Plural *paiti-zañtajaçća* neben *khshnûtaçća* (für *khshnûtajaçća*) und *ashajaçća,* dem Sinn nach etwa Verehrung bedeutend. Auch in Jt. 13, 46 *tê narô paiti-zâneñti* hat das Verbum, wenn man den vorhergehenden und den nachfolgenden Satz vergleicht, die Bedeutung von verehren oder durch Verehrung anerkennen. Diese Bedeutung kann indess, wie eine Analyse dieses zusammengesetzten Verbums und die Vergleichung des Sanskrit zeigen, nicht die ursprüngliche seyn; auch das bekannte Wort *Pâzend,* welches nur aus *paiti-zañti* erklärt werden kann (s. Zeitschrift d. D. Morgenl. Ges., IX, 698) weist auf einen andern ursprünglichen Sinn hin. *Zan* + *paiti* bedeutet wörtlich eigentlich dagegen wissen, erkennen (an *zan* = *ǵan,* zeugen, oder *zan* = *han,* schlagen, kann hier nicht gedacht werden), wie *patikâra* im Medischen Gegenbild (von *pati* + *kar*) ist; das ist wohl von Menschen in Beziehung auf die Götter gesagt, danken (man vergleiche unser erkenntlich, im Sinne von dankbar); aber es kann auch dazu wissen, dabei wissen, d. i. sich erinnern, seyn. Im Sanskrit heisst das entsprechende *prati-ǵñâ* gedenken, sich erinnern und versprechen. An unserer Stelle nun fasst man das Wort wohl am besten in diesem sanskritischen Sinne von gedenken oder versprechen. Mit *paiti-zânatâ* ist *frâkhshnenê* zu verbinden (s. zu 43, 12). — Unter *mazôi magâi â,* „zu dem grossen Werke" oder wörtlich „zu der grossen Grösse" ist nur das grosse Werk Zarathustra's, seine neue Lehre, zu verstehen, vgl. 51, 11. 46, 14. — Für *nînâo* der meisten Handschriften trennt K. 5. *nî nâo,* welcher Lesung Westerg. folgt; Bf. und Bb. haben *nûnâo.* Schon aus dem Umstande, dass nur eine Handschrift trennt, scheint die Lesung *nî. nâo.* verdächtig; doch ehe über die richtige Lesart entschieden werden kann, müssen *avarĕ* und *ĕhmâ* besprochen werden. Identificiren wir *avarĕ,* das scheinbar gleich *avarô* steht, mit Sanskrit *avara,* so erhalten wir den Begriff „der Untere, der Niedrige", welcher in unserm

Satze indess schwer unterzubringen ist. Zudem ist dieses *avara* dem Zend weiter kein geläufiges Wort. Aber *avarē* steht wohl für *avare*, wie auch Bb. liest, und ist identisch mit dem sanskritischen *avas*, Hilfe; diese Neutralendung *as* wurde im Zend, namentlich im Gâthâdialekt, oft zu *are;* man vergleiche *daçvare, vazdvare, vadare* u. s. w. Die Dehnung des *e* zu *ē* erfolgte hier wahrscheinlich desshalb, weil die Cäsur unsers Verses gerade auf die Sylbe *re* fällt; indess finden sich derartige Dehnungen auch sonst, z. B. 32, 10 *vadarē* für *vadare* (skr. *vadhas*, Schlag). Für *ēhmâ* liest Bf. zwar *jahmâ* und Bb. *ahmâi*, aber diese Lesungen sehen nur wie Erklärungsversuche eines dunkeln Wortes aus; auch in der Parallelstelle 34, 1 liest Bb. *jēhmâ*, Bf. dagegen *ēahmâi*, in 43, 10 Bf. jedoch *ēhmâi* (für *ēhmâ*), Bb. aber *ahmâi*. Das anlautende *ē* ist nur dialektisch und steht für *a* oder *i;* als Grundform wäre somit *ahmâ* oder *îhmâ* anzunehmen. *Ahmâ* lässt eine zweifache Erklärung zu, erstens als Dativ des Pronomens demonstrativum *a*, zweitens als Casus obliquus des Plurals vom Pronomen der ersten Person. Für die erstere Fassung scheint der Umstand zu stimmen, dass in J. 34, 1 und 43, 10 dem *ēhmâ* der Dativ *tôi* vorhergeht; man müsste dann dem Wort seine selbstständige Bedeutung nehmen und es mehr als eine Art Enkliticum im Sinne von „da", also *tôi ēhmâ (= ahmâi)*, dir da, fassen; aber zur Rechtfertigung dieser Annahme sind keine genügenden Beweise vorhanden. Wollte man es als zu diesem (scil. Zweck) deuten, so würde es schwer seyn, den Zweck aus dem betreffenden Satze herauszufinden. Die Zurückführung auf den vollern Stamm der Casus obliqui des Pronomens erster Person im Plural *asma* hat ebenfalls Schwierigkeit; im wedischen Sanskrit haben wir davon *asmê* als Dativ; aber *ēhmâ* entspricht nicht ganz, schon wegen des schliessenden *â* für *ê;* ausserdem hätten wir aber hier und 43, 10 den Begriff uns, der an beiden Stellen schon durch *nâo* ausgedrückt ist, eigentlich doppelt, ohne dass ein wirklicher Grund der Doppelsetzung dieses Begriffs (zudem noch mit Ungleichheit des Numerus, *nâo* ist Dual) vorläge. So bleibt nur noch die Annahme eines ursprünglichen *îhmâ* übrig; dieses konnte sich ganz leicht aus dem in den *Gâthâ's* so häufig gebrauchten Demonstrativstamm *î* durch Anhängung der Partikel *hma* = skr. *sma* bilden (s. d. Gramm.); das Ganze ist ein sehr starkes Demonstrativum, eben das, gerade das. Kehren wir nun zu *nî nâo* zurück. Wollen wir diese beiden Wörter mit der überwiegenden Mehrheit der Handschriften in *nînâo* zusammenschreiben, so dürfte es schwer seyn, für das Wort eine passende Bedeutung zu ermitteln; im Baktrischen findet es sich weiter nicht, auch das Sanskrit zeigt es nicht auf, wollte man nicht das wedische *inâ*, Herrscher, das leicht aus *nina* verstümmelt seyn kann, hieher ziehen. Da aber auch mit dieser Bedeutung in unserem Satze nicht viel anzufangen wäre, so ist es das Beste, wenn wir mit Westerg. trennen. Nur fragt es sich noch, ob *nî nâo* oder *nû nâo*

die bessere Lesung sey; *ní* ist beglaubigter als *nú*, giebt aber einen weniger guten Siun; ich will mich für letzteres entscheiden. In dem *nâo* liegt aber eigentlich der Dualbegriff uns beiden; hierunter werden wohl am füglichsten Zarathustra und Vîstâçpa verstanden. — *Râtôis.* Die Wurzel scheint zunächst die skr. *râ*, geben, zu seyn, so dass *râti* eigentlich Gabe bedeutete. Aber eine Vergleichung der Parallelstellen zeigt, dass das Wort eine allgemeinere Bedeutung hat, und zwar die von Ding, Sache, Wesen, überhaupt, so J. 38, 5 *âvaoćâma vahistâo çraêstâo vaṅuhîs râtôis — mâtarô*, wir wollen anrufen die besten, die trefflichsten Mütter, die gut von Wesen; Jt. 10, 45: *jêṅhê asta râtajô*, dem (Mithra) acht Dinge sind; J. 65, 10: *kuthra tâo râtajô bavãn jã ahurô mazdâo Zarathustrâi fravavaća*, wo sind die Dinge, welche *Ahura-mazda* dem Zarathustra verkündigte? Im Medischen finden wir dieses Wort in der adverbialen Redeweise *awahjarâtí (ja)*, desshalb; im Pehlewi ist sie zu einer Postposition ראי im Sinne von wegen geworden (s. meine Abhandlung „Ueber die Pehlewi-Sprache und den Bundehesch", S. 21 fg.), woraus dann die bekannte neupersische Dativ-Accusativpartikel را entstanden ist. Die Verbindung der Satzglieder unter sich anlangend, so ist der Genitiv *râtôis* von *avarē* abhängig. Der ganze Satz ist als ein für sich bestehender Ausrufungssatz anzusehen.

Capitel 30.

Dieses Stück ist ein fortlaufendes Ganze und weitaus das wichtigste und bedeutendste der Sammlung. Es ist ein Lied, das der grosse arische Prophet und Religionsstifter öffentlich vor den baktrischen Grossen und einer grossen Menge Volks vortrug und worin er vielleicht zum erstenmal seine neuen Lehrsätze verkündigte. Dass Zarathustra selbst der Verfasser ist, kann nach der ganzen Fassung und Färbung des Stücks gar keinem Zweifel unterliegen. Wir vernehmen hier die Worte eines ausserordentlichen Geistes, unter eigenthümlichen Verhältnissen in einer klaren und verständlichen Weise vor einer grossen Versammlung vorgetragen. Es handelt sich um eine Glaubenswahl. Zwei Religionen scheinen bisher friedlich neben einander bestanden zu haben, die Verehrung der alten Naturgötter, wie sie uns der Weda kennen lehrt, und die Anbetung nur Eines höchsten Gottes, des *Ahura-mazda*, und die Verehrung seiner Gaben und Kräfte; beiden Religionen entsprechen zwei Grundprincipien, jener das des Bösen, dieser das des Guten. Zwischen beiden soll nun die Versammlung wählen, da ein längeres Fortbestehen dieser ganz entgegengesetzten Glaubensweisen neben einander ferner unmöglich sey. Der Hauptinhalt des Stücks ist ein völlig neuer; die hier hervortretende scharfe Sonderung der sittlichen Gegensätze ist wohl zum erstenmal von Zarathustra ausgesprochen. Dass aber Zarathustra

nicht der alleinige Urheber jener neuen, unter seinem Namen in Umlauf gekommenen Ideen ist, beweist seine Berufung v. 6 auf frühere Propheten (*maretânô*, eigentlich Sprecher, wie das hebr. נביא) und die dem Erdgeiste gewordenen Offenbarungen (v. 2).

Gehen wir zur nähern Angabe des Inhalts und Gedankenganges über. Zarathustra, der Prophet und Priester des heiligen Feuers, redet, vor dem helllodernden Feuer eines Altars stehend, zum versammelten Volke und namentlich zu den Grossen. Er will die Lehren höchster Weisheit, die Preisgesänge und die herrlichen Wahrheiten, die der höchste Gott ihm beim Aufflackern der heiligen Flammen geoffenbart, laut und öffentlich verkündigen (1). Er weist auf die alten, der Erdseele gewordenen Offenbarungen (s. cap. 29) hin, und auf die Flammen des Altars als die Vermittler der höhern Wahrheiten an die Menschen deutend, fordert er die versammelte Menge auf, dass alle einzelnen Menschen, Männer wie Weiber, nach der Verschiedenheit des Glaubens sich nunmehr scheiden sollen. Vor allem wendet er sich an die Grossen des Reichs, von denen sicher Vîstâçpa, der treue Freund Zarathustra's, anwesend war, mit der Aufforderung, seiner neuen nun zu verkündigenden Lehre beizutreten (2). Nach diesen einleitenden Worten beginnt er seine neue Lehre zu entwickeln. Der tiefgreifende Unterschied der Menschen in Gedanken, Worten und Thaten ist auf zwei uranfängliche Geister zurückzuführen, von denen der eine das Gute, der andere das Böse in sich begreift (3). Von diesen beiden Geistern oder Principien, von denen indess nur das Gute als deutliche Personification (in *Ahura-mazda*) erscheint, hängt alles ab, sowohl im Irdischen, das Erste genannt, als im Geistigen, im sogenannten Letzten, Leben und Tod, Gutes und Böses; nur durch ihr Zusammenwirken ward die jetzige Welt (4). Einer von beiden muss zum Führer gewählt werden, der schlechte (*aka*, eigentl. der nichtige, vgl. hebr. *elîlîm*, die Nichtigen, d. i. Götzen) oder der gute. Wer den schlechten zu seinem Leitstern wählt, dem wird ein hartes Loos; wer aber den guten heiligen Geist verehrt, der wird schöne Tage sehen (5). Beiden kann man nicht dienen. Wenn auch einer der bösen Geister (ein *Daêva*) einen in Versuchung führen will und einem zuflüstert, den schlechten oder nichtigen Sinn zu wählen, so soll man sich nicht irre machen lassen; ja auch dann nicht, wenn diese bösen Geister schaarenweise gegen die beiden von den alten Propheten laut verkündigten Leben, das gute irdische und das gute geistige, mit aller Macht anrennen (6). Dieses gute Leben zu stärken liegt der *Ârmaiti* ob, der Frömmigkeit und Ergebenheit im Verein mit der guten Gesinnung und dem irdischen Besitzthum — denn leibliches und geistiges Wohl sind als untrennbar gedacht —; sie schafft als ewig fortwirkende Kraft (sie ist zugleich Genie der Erde) die körperlichen Formen, während der sie beseelende Geist, das Erste in den zeitlichen Schöpfungen, in des höchsten Gottes Händen ist (7). Wenn nun auch der Geist mit

zeitlichen Uebeln heimgesucht wird, so wird doch dem Gläubigen durch *Ahura-mazda* ein Besitz zu Theil, während er die straft, welche lügen und ihr Versprechen nicht halten (8). Doch wir, ruft Zarathustra in voller Siegesgewissheit aus, wollen uns durch das Böse nicht irre leiten lassen und angelegentlich an der Forterhaltung dieses Lebens (des guten irdischen) arbeiten, welches hohe Beginnen von den höchsten Geistern unterstützt werden wird. Vor allem aber ist nach Weisheit und Einsicht zu streben, ohne welche nichts Gutes ausgeführt werden kann (9). Nur durch die Macht der Einsicht und des Verstandes wird das Böse vernichtet. Volles und ungeschwächtes Glück ist aber bloss bei den himmlischen Geistern, dem Weisen (Mazda), der guten Gesinnung und dem Wahren, die allgemein als „die guten" gepriesen sind, zu suchen (10). Schliesslich fordert der Prophet seine Zuhörer auf, die heiligen Sprüche des höchsten Gottes zu befolgen, die zur Vernichtung der Lügner und Frevler (der Götzendiener), aber zum Glück und Heil der Wahrhaftigen und Frommen (der Ahura-mazda-Diener) geoffenbart sind (11).

V. 1. Dieser Vers ist nur ein Prooemium zu dem Capitel. Eine unverkennbare Aehnlichkeit damit hat der Anfang von 45, 1: Verkündigen will ich nun euch, die ihr von nahe und von ferne gekommen seyd. — *Isheñtô* lässt leicht mehrfache Erklärungen zu, je nachdem das Wort abgeleitet wird. Man kann an die Wurzel *ish*, die im Sanskrit mehrere Bedeutungen: kommen, wünschen, Speise, hat, denken, aber auch an die Wurzel *jaç*, verehren, die sich leicht zusammenziehen kann, wie in *içâi*, ich will verehren etc. Nur durch eine genauere Vergleichung der Stellen, in denen sich solche Formen von *ish* finden, kann hier die sichere Bedeutung ermittelt werden. Oefter finden wir das Wort in den *Gâthâ's*, wie 45, 1 *ishathâ*, ihr kamet, 45, 7 *ishâoñti*, und 46, 9 *isheñti*, wo nur die Bedeutung wandeln, gehen, einen genügenden Sinn giebt; am gebräuchlichsten ist *ishja*, *ishjãç*, Partic. futur. pass. 32, 16. 50, 9. 51, 17, welches nur auf *ish*, gehen, kommen, zurückgeführt werden kann (s. die Uebersetzung der betreffenden Stellen). Hieher ist auch das bekannte Prädikat Airjama's: *ishjô*, zu ziehen, „der zu Kommende", d. i. der zur Hilfe gegen Krankheiten, wegen welcher er angerufen wird, kommen soll. Aus den Jesht's vergleiche man 22, 2: *upa aêtãm khshapanem avavaṭ shâtôis urva ishaiti jatha viçpem imaṭ jaṭ gujô añhus*, in dieser Nacht kommt die Seele (nachdem sie nämlich den Körper verlassen hat) zu einer solchen Existenz, wie alles dieses, was Leben eines Lebendigen ist. Das Causativum *frâishaja* findet sich im Sinne „er schickte fort" im Medischen, und auch in der ersten Person pluralis *fraêshjâmahi*, wir schicken, im Zend J. 35, 4. Kehren wir nun zu *isheñtô* selbst zurück, so ergiebt sich auf den ersten Anblick, dass es ein Nominativ oder Vocativ oder Accusativ pluralis

des Partic. praes. einer Wurzel *ish* ist. Von der Wurzel *jaç* kann es aus mehrern Gründen nicht abgeleitet werden, einmal würde sich diese im Partic. praes. und am wenigsten in einer starken Casusform so zusammenziehen können, dann würde es an unserer Stelle, noch weniger aber in 47, 6 einen genügenden Sinn geben, an letzterer Stelle wäre es geradezu widersinnig. Die mehrfachen Bedeutungen der Wurzel *ish* anlangend, so kann ich ihr nicht die von „wünschen", wozu man leicht geneigt seyn könnte und wie Nerios. gewöhnlich thut, beilegen, da diese im ganzen Zendawesta meines Wissens sich nicht nachweisen lässt. So bleiben wir am besten bei der von gehen, kommen, stehen. Hier ist es nun Vocativ, eine Anrede an die Herzuströmenden, welche Zarathustra's neue Lehre hören wollen, vgl. 45, 1. — Für *mazdâthâ* hat die Mehrzahl der Mss. *mazdâ thwâ*, was offenbar nur wie eine Verbesserung jenes unverstandenen Substantivs aussieht. Neriosengh hat *jô mahâgñânine datte.* Dieses *mazdâthâ* sieht wie eine Abstractbildung mittelst des Suffixes *thâ* von *mazdâ* aus. Aber ein solches Abstractum, das ein Feminin seyn müsste, ist nicht gut zu begreifen, wenn auch sein etwaiger Sinn „Verherrlichung" nicht ganz unpassend wäre. Dagegen lösen sich alle Schwierigkeiten, wenn man *mazdâ 'thâ* trennt, ersteres als Neutrum plur. im Sinne von 29, 8 fasst, und letzteres für das Adverbium *athâ* nimmt. Vgl. v. 3: *akemćâ 'jâoçćâ* für *a" ajâoçćâ*. Dieses *mazdâ* steht den folgenden *çtaotâćâ* und *jêçnjâćâ*, welche indess Neutra pluralia sind, ganz parallel; welche Art der Verehrung es neben diesen zwei Aehnliches bedeutenden Wörtern ausdrücke, lässt sich nach den jetzigen Mitteln wohl nicht sagen. Ebenso stehen *hjaṭćiṭ vîdushê ahurâi* und *vaṅhêus manaṅhô* sich gleich. *Hjaṭćiṭ vîdushê*, „dem Jegliches Wissenden", ist wohl nur eine Umschreibung des Namens *mazdâo* und ein alter Erklärungsversuch desselben. — *Humãzdrâ* Nerios.: *sumata*, ist der Bildung nach Substantiv einer Wurzel *mãz*, die wir in Verbindung mit *dâ* in der Form *mãzdazdûm* J. 53, 5 haben; als Derivate derselben treffen wir *mãzâ* (Neutr. plur.) J. 49, 10 und *mãzâra* (Adj.) J. 43, 12. Das Substantiv *mãzdra* selbst, durch das Suffix *tra* gebildet, dessen *t* wegen des wurzelhaften *z* zu *d* sich erweichte, kann die Bedeutungen eines Concretums oder eines Abstractums haben, je nachdem als Nominativ *ô* oder *em* angenommen wird. Hier ist es offenbar neutrales Abstractum; concret dagégen ist *mãzdrô* Jt. 5, 91, wo dasselbe neben *hadhâ-hunarô*, „der beständig Tugendhafte", und *tanu-mãthrô*, „der das heilige Wort in sich selbst trägt oder dessen Selbst das heilige Wort ist", eine Benennung Zarathustra's ist. Die Erklärung und Bedeutung der Wurzel anlangend, so kann *mãz* zunächst als Erweiterung zweier Wurzeln betrachtet werden, einmal von *man*, denken, durch Anfügung des causativen *z* (aus *az* = *aǵ*, agere, verstümmelt), wie in *merãź*, tödten (aus *mere*, sterben), und *gerez*, weinen, von einem *gare*, *gere* = *gr̄*, tönen; dann von *maz*, gross, gross seyn, durch Infigirung eines Nasals, eine aus

dem Sanskrit, Griechischen und Lateinischen sehr bekannte, aber auch dem Baktrischen nicht fremde Erscheinung (man vgl. das Präsens von *bañd*, binden, mit dem Partic. pass. *baçta*); in diesem letztern Falle würde es vollständig dem wedischen *mañh*, nach den Nigh. 3, 20 ein Verbum des Gebens, aber auch mächtig seyn bedeutend, entsprechen. Indess ist noch eine dritte Erklärung möglich, nämlich eine Ableitung von der Wurzel *mand*, freuen (eigentl. berauscht seyn, namentlich vom Soma); in diesem Falle könnte man *mãzdrâ* mit dem wedischen *mandra* (Rv. I, 122, 11 von den Nahusha's gebraucht, vom Schol. durch *mâdajitârah*, Erfreuer, erklärt; der Sinn erfordert jedoch sich erfreuend; ferner VII, 18, 3 von den *girah* oder Liedern, die „jubelnden") zusammenstellen, nur dürfte nicht *ra*, sondern *dra* als Suffix angenommen werden. Indess sprechen die Formen *mãza* und *mãzâra*, die sicher einer Wurzel mit *mãzdra* sind, wegen des fehlenden wurzelhaften *d*, das nur vor einem andern Dental in *z* verwandelt werden kann, welcher Fall hier nicht zutrifft, gegen diese Ableitung. Am meisten für sich hat eine Identification des *mãz* mit skr. *mañh*, demnach bedeutete *hu-mãzdra* grosse Macht oder auch sehr mächtig, gewaltig; auch kann der Begriff glücklich darin liegen. — *Jéćâ* bietet mannigfache Schwierigkeiten; am nächsten denkt man an den Plur. masc. des Relativums *ja;* aber da sogleich der Plural neutrius desselben Pronomens, *jâ*, folgt, so dürfte es schwer halten, das *jéćâ* relativisch zu fassen; ausserdem würde in diesem besondern Falle das *ća* noch Schwierigkeiten machen. Nach näherer Ueberlegung kam ich zu der Ueberzeugung, dass es hier wohl nur ein Verbum seyn könne und zwar eine erste Person Voluntativi einer Wurzel *jać* oder *jâć*, die vollkommen zu dem sanskritischen *jâć*, verlangen, wünschen, stimmt, das wir selbst im Weda, wenn auch selten, finden. Man vergleiche Sâma-veda I, 4, 1, 2, 5: *â tvâ Somasja galdajâ sadâ jâćannaham ģjâ | bhûrnîñ mrgañ na savaneshu ćukrudham ka îçânañ na jâćishat* || „Dich (Indra) flehe ich durch des Soma Tropfenfall an: «siegen möchte ich»; nicht mag ich wegen der Opfer (durch Nichtdarbringung) den Ergrimmten (den Gott) erzürnen; wer würde nicht den Herrn erbitten?" Diese Bedeutung des Erbittens durch Opfer kann auch leicht in die des Darbringens übergehen, welche Westerg. in seinen Radices linguæ Sanscritæ neben der erstern der Wurzel beilegt. Verfolgen wir das Wort im Zend, so ist mir nur noch dieselbe Form *jéćâ* J. 51, 2 bekannt. Hier liegt die Bedeutung erflehen, erbitten, ganz nahe und diese können wir auch an unserer Stelle anwenden, wenn da schon die von „überbringen" besser passte. — *Dareçatâ* ist hier nicht etwa eine dritte Person imperf. medii, wie man vermuthen könnte, sondern das Adject. verbale der Wurzel *dareç* = skr. *drç*, im Sinne von „sichtbar, sehenswerth"; es gehört zu *urvâzâ*, einem Neutrum pluralis von *urvâzem*, „die Auffahrt", d. i. der Aufgang vom Feuer und den himmlischen Lichtern, 32, 1. — Der Instrumental *raoćēbîs*

bestimmt näher, worin die Sehenswürdigkeit der *urvâzâ* (Nerios. *ânandita;* 32, 1 *pramodasja,* Freude) besteht. Aber die an Lichtern oder durch Lichter sehenswerthen „Aufgänge" können einen doppelten Sinn haben; einmal können es die Aufgänge der Himmelslichter, namentlich der Sonne (so wird *urvâzemna* Jt. 10, 34. 73 wirklich vom Aufgehen des Mithra, d. i. der Sonne, gebraucht), überhaupt seyn, so dass es eigentlich hiesse: „die an den Lichtern sichtbaren Aufgänge"; dann kann es auch die starke Lichtentwicklung beim Emporlodern der Feuerflamme ausdrücken; in diesem Fall wäre der Sinn: „durch die Flammen sehenswerthe Aufgänge" (scil. der Himmelskörper). Von diesen beiden möglichen Deutungen verdient die erstere als die einfachste den Vorzug. Allein der folgende Vers könnte leicht darauf führen, dass hier von einem auflodernden, weithin sichtbaren Feuer die Rede ist, vor welchem stehend und welches anrufend der grösste aller Feuerpriester, Zarathustra, seine erhabene Lehre dem versammelten Volke vortrug. Da aber *raoćâo* gewöhnlich nur von den Himmelslichtern, der Sonne und den Sternen, gebraucht wird, so müssen wir von dieser letztern Deutung, so ansprechend sie auch ist und so wahrscheinlich die vermuthete Situation auch Statt hatte, abstehen. In 32, 1 dagegen wird *urvâzem* vom Aufgang des Feuers zu verstehen seyn.

V. 2. *Avaênatâ* ist trotz des Augments Imperativ oder hat jedenfalls den Sinn eines solchen etwa als ein augmentirter Conjunctiv (s. d. Gr.), weil es dem *çraotâ*, „höret", ganz parallel steht. — *Çûćâ,* Nerios. *nirmalatara,* liesse sich möglicherweise mehrfach deuten; man könnte es als einen Instrumental der Wurzel *çûć*, leuchten, nehmen und seht mit dem Lichte deuten; aber dem transitiven Verbum *avaênatâ* würde dann ein Object fehlen; desswegen ist es das Sicherste, *çûćâ* als einen neutralen Plural, unmittelbar aus der Wurzel *çûć*, leuchten, herausgebildet, zu nehmen.[1]). Hierunter sind die Flammen des heiligen Feueraltars, vor welchem Zarathustra steht, ge-

[1]) Derselben Wurzel entstammt *çûka* (ganz verschieden von *çaoka,* Nutzen, Wurzel *çu*, nützen), Glanz, Licht; *duraê-çûka*, weithin leuchtend, ein Name des *Ahura-mazda,* Jt. 1, 15; klar ist diese Bedeutung namentlich in Jt. 10, 23: *apa pâdhajâo zavare apa ćashmanâo çûkem apa gaoshajâo çraomâ*, du (Mithra) mögest wegnehmen den Füssen die Kraft, den Augen das Licht (Sehvermögen), den Ohren das Gehör. 14, 29 steht es von dem Lichte, welches der Fisch *kar (karô maçjô)* hat, der im See mit den fernen Ufern Wache hält; Nj. 6, 3: *â thwâ âtarem gârajêmi — çûkâi manańha çûkâi vaćańha çûkâi skjaothana*, dir, dem Feuer, bringe ich Lob zur Erleuchtung in Gedanken, zur Erleuchtung im Wort, zur Erleuchtung in der That. Ganz andern Stammes ist das *çûkâ* Jt. 14, 33. 16, 33 (nur im Genitiv *çûkajâo* erhalten); dieses bedeutet die Granne einer Aehre, namentlich der Gerste, im neupersischen *sôk* noch ganz treu erhalten; dieselbe Bedeutung hat das sanskritische *çûka.*

meint. — Für das *á vare náo* Westergaard's ist wohl richtiger *á varenáo* zu schreiben; K. 6. hat *ávare náo*, K. 4., 11 *ávarenáo*, ebenso Bf. und Bb. Bei dieser Trennung ergäbe sich ein etwas seltsamer Sinn: „in dem Kreise oder Umkreise von uns beiden"; denn *vare*, bekannt genug aus dem zweiten Fargard des Vendidad, lässt sich nur in der Bedeutung Kreis, Bezirk nachweisen; möglich wäre immer auch eine Zurückführung auf *var*, wählen, aber so abgeleitet stände es gar zu vereinzelt da. Indess auch bei dieser Fassung würde das *náo*, unser beider, Schwierigkeiten machen. Allem diesem wird vorgebeugt, wenn man *á varenáo* abtheilt; letzteres ist dann ein Accus. plur. von *varená*, das aufs nächste mit dem häufig vorkommenden *varena*, Glaube, Bekenntniss, verwandt seyn muss. Der Ausdruck *á varenáo* heisst dann „nach den Glaubensansichten". Diese Bedeutung passt trefflich in den Zusammenhang dieses Verses sowohl, als auch der übrigen, da dem versammelten Volke hier die neue Lehre zu freier Wahl vorgelegt wird. — Der Genitiv *vîćithahjá* ist von *vahistą manańhá* abhängig zu denken und regiert hier den Accusativ *narem*, obschon *vîćitha* eigentlich ein Substantiv ist; als Verbalnomen oder eine Art Infinitiv kann es noch leicht diese Rolle spielen. — Für *narēm* hat K. 4. *narîm* und Bb. *narem; narîm* sieht wie eine deutlichere Aussprache, *narem* wie eine Verbesserung des missverstandenen *narēm* aus. Das *ē* steht im älteren Dialekt häufig für *i*, und *narēm* kann für *nairîm* stehen, von *nairî* (Weib). Auffallen kann hier aber zweierlei: erstens, dass bei der Redeweise „Mann oder Weib" die sonst gewöhnliche Disjunctivpartikel *vá* fehlt (vgl. J. 35, 6. 41, 2 *ná vá náirî vá;* 46, 10: *jē vá mói ná gená vá;* in 53, 6 ist wenigstens die Partikel *athá: naró athá ǵēnajó*); zweitens, dass „Weib" nicht *nairî* mit kurzem *a*, sondern stets *náirî* mit langem *á* lautet, das auch in dem abgeleiteten Worte derselben Bedeutung *náiriká* sich findet; auch das Sanskrit hat *nárî*. Diese zwei Gründe könnten leicht die Lesung *narēm* als unrichtig erscheinen lassen; aber sie ist durch Handschriften so beglaubigt, dass wir nicht so ohne Weiteres davon abgehen können und sie in *narem* verwandeln dürfen; denn bei dieser Lesung (*narem*) wäre es kaum begreifbar, wie wegen des unmittelbar folgenden ganz gleichen *narem* aus ihm *narēm* oder *narîm* geworden wäre. Wollte man doch zweimal *narem* lesen, so könnte dieser Wiederholung nur distributiver Sinn „jeder einzelne Mann" beigelegt werden; indess ist der distributive Sinn durch die Phrase: *qaqjái tanujé*, für seinen eigenen Körper = für sich selbst (man vergleiche Rv. 10, 8, 4: *tanvé svájái*) schon ausgedrückt. Da die Verbindung „Mann, Weib" zur Bezeichnung von Leuten und Personen überhaupt gebraucht wird, welchen Sinn der Zusammenhang unserer Stelle nothwendig fordert, so nimmt man am besten *narēm* als Weib; aber der durchgängigen Analogie wegen ist *nárēm* zu schreiben; die Länge des *á* der ersten Sylbe kann leicht dadurch verloren gegangen seyn, dass der Ton sehr stark auf

die letzte Sylbe fiel. — *Parâ* ist hier nicht die sanskritische Präposition *parâ* = griech. παρά, sondern so viel als *purâ*, und bedeutet früher, vordem, s. noch 43, 12; *purâ jjaṭ* = antequam, 51, 15. 53, 6. 7; im jüngern Dialekt entspricht *para* J. 19, 2. 4. An unserer Stelle ist es eng mit *masē* zu verbinden, „ihr Grossen von Alters her". Zarathustra wendet sich nämlich in seiner Rede hauptsächlich an die Vornehmen als Häupter des Volks, und deutet durch das beigesetzte *parâ* an, dass sie auch jetzt, wo es sich um die Einführung eines neuen und weit bessern Glaubens handle, in der Beförderung einer das allgemeine Beste betreffenden Sache ihren alten Ruhm der Vaterlandsliebe bewähren mögen. Der Stellung im Satze nach können wir es nur als einen Vocativ nehmen und auf die Verben *çraotâ* und *avaênatâ* beziehen. — Dass *çad* (Wurzel des Infinitivs *çazdjâi*) eigentlich fallen, im Zendawesta meist so viel als zufallen, sich schicken, übereinstimmen und Aehnliches sicher bedeute, siehe das Glossar und zu 51, 16.

V. 3. Mit diesem Verse beginnt eigentlich erst die Rede Zarathustra's. *Pourujê* braucht nicht adverbial gefasst zu werden im Sinne von „zuerst, uranfänglich", sondern es ist Dual von *paouruja;* man verbindet es am besten enger mit *jēmâ* und *qafnâ*. Zarathustra redet hier vom Urzustand der beiden Geister, ehe sie ihre Schöpfungen, die sich entgegengesetzt waren, begannen. — *Jēmâ* und *qafnâ* bieten bedeutende Schwierigkeiten für den Erklärer. Nerios. hat: *pûrvam jâu bhûmaṇḍale svajam avocatâm; kila jâu puṇjaṁ pâpaṁća svajam avocatâm. Jēmâ* ist nicht etwa in *jēm â* zu zerlegen oder in *jē mâ*, wie wir 44, 12 haben, wo K. 5. ebenfalls *jēmâ* zeigt, steht auch nicht wohl für *jēhmâ*, was der Dativ sing. des Relativs wäre; wie K. 4. hat, sondern es ist ein Nomen im Dual. Wir finden dasselbe nicht mehr weiter im Zendawesta; nur eine Verbalform *ajamaitê*, die aber am Ende auf eine verschiedene Wurzel zurückgeführt werden muss, treffen wir 31, 13. Am nächsten verwandt scheint der Eigenname *Jima*, den wir auch in den *Gâthâ's*, wenigstens einmal 32, 8, haben. Dieses Wort konnte im ältern Dialekt leicht zu *jēma* werden durch Verwandlung des *i* in *ē*, ein Fall, der hier häufig eintritt. Im Sanskrit entspricht *Jama*. Dieser Name des spätern Höllengottes ist nicht von *jam*, bändigen, abzuleiten, sondern das Wort ist ursprünglich identisch mit *jama*, Zwilling; als solche Zwillinge (*jame, jamajoḥ*) sind Himmel und Erde genannt (Rv. X, 8, 4. 13, 2), ja wir finden Rv. X, 10 einen männlichen *Jama* und eine weibliche *Jamî* unterschieden, worunter Zwillingsbruder und Zwillingsschwester zu verstehen sind. Mit diesem *jama* in seiner ursprünglichen Bedeutung „Zwilling" ist wohl unser *jēmâ* identisch. Die beiden uranfänglichen Geister sind demnach als Geschwister bezeichnet, jedoch Geschwister unähnlicher Art, wie Nacht und Morgenröthe in den Liedern des Rik so häufig als

ein Geschwisterpaar erscheinen. Die Verwandtschaft liegt in der gemeinsamen Uranfänglichkeit und der geistigen Macht, welche sie, wenn auch einander gerade entgegengesetzt, doch gleichmässig üben. — Noch mehr Schwierigkeiten als bei *jĕmâ* sind bei *qafnâ* zu lösen. Dieses heisst in den jüngern Stücken des Zendawesta Schlaf, und entspricht dem sanskritischen *svapna.* Aber mit dieser Bedeutung lässt sich hier nichts anfangen, auch Neriosengh denkt nicht daran. Wir müssen desshalb eine neue Ableitung versuchen. Ohne die geringste Aenderung vorzunehmen, kann dieses *qafnâ* auf ein sanskritisches *su-apna* zurückgeführt werden, was, da *apnas* so viel als *apas,* That, Werk bedeutet, mit dem bekannten *svapâs,* dem das Baktrische *hvâpâo* entspricht, identisch wäre und „von gutem Werk, trefflich, vorzüglich" hiesse. Aber da ein solches ehrendes Beiwort eigentlich nur dem einen der beiden Geister, dem guten, angemessen ist, so erheben sich gewichtige Zweifel gegen diese Ableitung. Sie kann nur gehalten werden, wenn man eine etwas andere Bedeutung annimmt; *su* kann nämlich auch nur sehr bedeuten und so könnte das angenommene *su-apna* sehr thätig, sehr geschäftig heissen. Eine weitere mögliche Erklärung wäre, *qafnâ* aus *qâfnâ* verkürzt zu nehmen und in *qa* + *afna* zu zerlegen, was „eigene Thaten" oder auch „selbstgeschäftig" hiesse. Wollte man die Wurzel *pan,* loben, preisen, die sich im Baktrischen indess nicht nachweisen lässt, herbeiziehen, so würde das Prädikat wieder wie oben nur für den guten Geist passen. Am gerathensten dürfte es seyn, das Wort im Sinne von selbstthätig zu fassen, da dieser Sinn am besten zu passen scheint. Auch Nerios. sieht darin *qa* = *sva,* indem er es durch *svajam* übersetzt. — *Hí vahjô akemcâ* ist mit *açrvâtem* zu verbinden, nur fragt es sich, ob als Nominativ oder als Accusativ. Im erstern Falle hiesse es: welche (beiden Geister) hörten als Gutes und Böses, d. i. welche für gut und bös galten. Bei der zweiten Fassung kommt der Sinn heraus: welche hörten das Gute und das Böse. Letztere giebt keinen befriedigenden Sinn und erstere hat einige Härten; denn man erwartet, wenn der angenommene Sinn hier zutreffen soll, eher ein Passivum als ein Activum. Allein da die Passiva durch die Endung *ja* im Baktrischen nicht mehr so flüssig und leicht bildbar sind, wie im Sanskrit, so ist es leicht möglich, dass dieses *açrvâtem,* obwohl activ gebildet, passiven Sinn haben kann. Diese Annahme erhält noch dadurch eine Stütze, dass das Verbum *çrû* gerade öfter in der Bedeutung bekannt oder gekannt seyn in den *Gâthâ's* vorkommt; so *çrâví,* audiebatur, 32, 7. 8. 45, 10. 53, 1. Nur so gefasst erhält der Satz einen guten Sinn. — Für *âoçcâ* von K. 5, 4, 9 liest K. 6. *jâoçcâ,* ebenso Bf. und Bb. Westergaard vermuthet in Note 2 zu v. 3 *ajâoçcâ,* wohl mit Recht; man vergleiche nur die Parallelstelle v. 6: *ajâo nôiṭ eres vîshjâtâ.* Wegen des schliessenden *â* des unmittelbar vorhergehenden *akemcâ* konnte in der Aussprache immerhin leicht das anlautende flüchtige

a von *ajâo* unhörbar werden. Da nun gar keine Handschrift die so naheliegende Lesung *ajâoçćâ* hat, so können wir dieses doch nicht so ohne Weiteres in seiner vollen Form in den Text aufnehmen, sondern wir thun am besten, *'jâoçćâ* vorn mit einem Apostroph zu schreiben als Zeichen des elidirten *a.* — Der ganze Satz *'jâoçćâ* — *duždâoṅhô* ist an die Anwesenden überhaupt gerichtet, aber sein Sinn ist nicht recht klar ausgedrückt. Dieser ist offenbar: von diesen beiden Geistern sollt ihr nur einem folgen und zwar dem guten; seyd daher Thäter des Guten und nicht des Bösen. Das *'jâoçćâ* ist ganz elliptisch vorangestellt; es ist eigentlich ein Genitiv-Locativ Dualis des Pronomens *i;* wörtlich genommen, kann es nur heissen: und unter diesen beiden, d. i. was diese beiden anbetrifft. — *Vîshjâtâ*, eine zweite Person imperativi pluralis oder eine zweite conjunctivi pluralis, lässt sich möglicherweise von zwei Wurzeln, die beide im Baktrischen vertreten sind, ableiten und zwar von *viç* und *vi*, beide gehen bedeutend. Von der erstern abgeleitet, könnte die Sylbe *ja* nur Zeichen der sogenannten 4. Conjugation seyn; aber auf diese Weise findet sich *viç* sonst nicht conjugirt. Nach der zweiten Ableitung wäre es eine Aoristform mit *s* oder eine Art Conditionalis. Da derartige Conditionalformen sich schwer nachweisen lassen, so bleibt man am besten bei der ersten Ableitung. Das *viç* hat indess hier nicht seine gewöhnliche Bedeutung gehen, sondern es ist eine Bezeichnung von seyn geworden. Man vergl. Vend. 2, 3: *vîçaṅha mê Jima çrîra Vîvaṅhana meretô beretaća daênajâo,* sey mir, glücklicher Jima, Vivanhvat's Sohn, ein Verkündiger und Träger des Glaubens; v. 3: *jêzi nôiṭ* — *vîviçê*, wenn du nicht seyn willst; v. 4: *âaṭ mê viçâi* (2. Conjunct.), dann sey du mir. Identisch damit ist das germanische wesan, seyn, in gewesen erhalten.

V. 4. *Dazdê* ist eine dritte Person dualis praes. medii der Wurzel *dâ,* schaffen, ebenso 51, 19, und nicht etwa eine dritte Person sing. praes. med., wie man vermuthen könnte (s. d. Gramm.). — *Gaêm* (von *gaja;* s. hierüber Zendstudien in der Zeitschrift der D. M. Gesellsch., VIII, 746 fg.) und *aģjâitîm* bilden Gegensätze; beide Wörter, derselben Wurzel *ģi* für *gi* entstammend, bezeichnen das Daseyn und das Nichtdaseyn, genauer ein Gut (erworbenes) und ein Nichtgut, worunter der strenge Gegensatz von Leben und Tod, und von Gutem und Bösem zu verstehen ist. Beide sind eine nähere Erklärung des *paourvîm* (scil. *aṅhus*), des Ersten, d. i. des ersten = irdischen Lebens oder eigentlich der Gesammtinhalt desselben. Zu diesem *paourvîm* bildet das *jathâćâ aṅhat apemem aṅhus* den geraden Gegensatz. Den zwei Gegensätzen im ersten oder physischen Leben, Seyn und Nichtseyn, entsprechen im zweiten, geistigen, die gute und die böse Gesinnung. — *Aṅhus* gehört zu *aćistô.*

V. 5. Die drei Relativsätze: *jê dregvâo* etc. und *jê khraożdistēñg* und *jaêćâ* beziehen sich auf verschiedene Glieder des Hauptsatzes; der erste, der den Grundunterschied der beiden Geister angiebt, bezieht sich auf *ajâo manivâo;* der zweite und dritte gehen auf das in *varatâ*, „wählet", liegende Subject ihr, womit die Anwesenden angeredet sind. — Das *jē khraożdistēñg açēnô vaçtê* kann des Gegensatzes zum Folgenden wegen nur von den Verehrern des bösen Geistes, d. i. den Bösen und Lügnern verstanden werden, wenn auch wegen des *khraożdista*, das in den spätern Stücken den guten Sinn „sehr stark, mächtig" hat und sogar von *Ahura-mazda* (J. 1, 1) ausgesagt wird und ein häufiges Beiwort seines Fravashi ist (Jt. 13, 80), eine solche Beziehung des Sätzchens auf die Bösen bezweifelt werden könnte. Indess lässt sich der angenommene Sinn aus den *Gâthâ's* selbst und durch die Etymologie rechtfertigen. *Khraożdista* kann nur ein Superlativ eines *khraożda* seyn, worin unschwer ein durch *dâ* neugebildeter Verbalstamm zu erkennen ist. Dieses Verbum haben wir nun wirklich im Imperfectum *khraożdaṭ* J. 46, 11 in der Bedeutung verhärten (sich), grausam seyn. Die Wurzelform *khru* bezeichnet auch wirklich das Rohe und Grausame, sowohl im Sanskrit als im Baktrischen (vgl. auch latein. crudus, crudelis). Man vgl. *khrûra* J. 48, 11, ein Beiwort der *dregvañtô; khrvî-dru,* auf Grausamkeit ausgehend, ist ein stehendes Prädikat des bösen Geistes *Aêshmô* (Jt. 11, 15. 13, 138. 18, 2. 19, 46). *Khrvîshjaṭ,* wüthend, tobend, wird von einem Heere (Jt. 10, 36: *çpâdhahê khrvîshjañtahê; çpâdha* = neupers. *sipâh*, Heer) gebraucht; namentlich ist die Verbindung *haênajâo khrvîshjêitîs,* wüthende feindliche Heerhaufen, häufig (Jt. 10, 8. 47. 48. 15, 49. 19, 54: *vanâṭ haênajâo khrvîshjêitîs vanâṭ viçpê ṭbishjatô,* er vernichte die feindlichen Heere, er vernichte alle Hasser); auch die Fravashi's als die alles Dämonische zermalmenden Mächte haben dieses Beiwort (Jt. 13, 33). Zu derselben Wurzel gehört auch *khrûma* Jt. 10, 38: *khrûmâo shitajô frazañti anashitâo maêthanjâo jâhva mithrô-drug̉ô skjêiñti,* die wilden Schaaren (*shiti* = Ved. *kshiti*, Geschlecht) schlagen der Reihe nach die Wohnplätze, in welchen die Mithra-Belüger sich aufhalten; Jt. 13, 38: *jôi takhma Çaoshjañtô jôi takhma Verethrâg̉anô khrûmâo* [1]) *açēbis frazaiñti dânunãm baêvarepaitinãm,* welche an Stärke Çaoshjañtô's (ihnen gleich), welche an Stärke Behrame, die wilden schlagen mit Schleudersteinen, die von zehntausend Herren (geführten) Dânu's. In diesen beiden Stellen bezeichnet das *khrûmâo* die wilden, ungestüm vordringenden Siegerschaaren, in der ersten Stelle die Heere des Mithra. Aus alle dem sehen wir nun, dass die Ableitungen der Wurzel *khru,* die als Verbum finitum höchstens in *khrûnjâṭ* Jt. 46, 5 zu entdecken ist, sowohl in gutem als schlimmem Sinne gebraucht werden können, in ersterm stark, kräftig, in letzterm wild, grausam

[1]) Hiezu ist wohl *shitajô* nach Jt. 10, 38 zu ergänzen.

bedeutend. Der Sinn des *khraoždista* an unserer Stelle nun hängt ausser dem ganzen Zusammenhange von der Fassung seines Substantivs *açēnô* ab. Dieses lässt zwei sehr abweichende Deutungen zu. Am nächsten liegt *açan*, Tag (den Gen. plur. *açnām* siehe in 46, 3. 50, 10); aber der Sinn: die härtesten, grausamsten Tage scheint wenig zu befriedigen. Neben diesem bekannten *açan* finden wir aber noch ein anderes, dessen Thema gerade so lautet, das aber männlichen Geschlechts ist; wir haben davon nur den Nomin. acc. plur. *açânô* und den Acc. sing. *açânem*. Dieses bezeichnet eine Art Waffe, wie deutlich aus Jt. 1, 18: *nôit ishavô — nôit vazra nôit viçeñti açânô*, nicht Pfeile, nicht Keule, nicht *açânô* sind dort, hervorgeht; ebenso aus Jt. 13, 72: *jathâ — nôit vazrô — nôit ishus — nôit arstis — nôit açânô aremô — shûtô avaçjât*, ohne dass er (der Mann) sich mit einer Keule, mit Pfeilen, mit Geschossen, mit *açânô*, die vom Arm geschleudert werden, bewaffnet (bekleidet). Vend. 19, 4: *açânô zaçta dražimnô*, *açânô* in der Hand haltend. In Jt. 10, 136 ist die Lesart: *açânaçča viçpô — bâma* schwerlich richtig, wesswegen auf diese Stelle für jetzt nichts gebaut werden kann. Schreiten wir zur Erklärung des Wortes, so müssen wir vor allem gestehen, dass sich eine Wurzel oder auch nahe Verwandte im Baktrischen nicht auffinden lassen; wir sind desshalb genöthigt, unsere Zuflucht zum wedischen Sanskrit zu nehmen. Hier haben wir *açan* und *açna*, Stein, Schleuderstein, ohne Zweifel verwandt mit *açman*, harter Stein; eben dahin gehört auch *açani*, Geschoss, namentlich vom Blitz. Im Neupersischen ist es vielleicht in *seng*, Stein, erhalten. Den Sinn Schleuderstein kann das Wort wohl in den angeführten Stellen haben. Denselben wollen wir auch an unserer Stelle versuchen; *khraoždista* ist dann im Sinn von sehr hart zu nehmen und *vaçtê* (das Medium ist wegen des reflexiven Sinnes entschieden dem Activ *vaçti* vorzuziehen) von *vaç* = *vas*, anziehen, bekleiden, und nicht von *vaç*, wollen, wählen, wozu der erste Anblick leicht verführen könnte, abzuleiten. Der Sinn dieses Satzes nun: „wer sich mit den härtesten Steinen bekleidet", könnte ein doppelter seyn; erstens kann es bedeuten: „wer sich mit den härtesten Steinen als Waffen gegen die Feinde versieht"; aber da hier nur von geistigen Feinden die Rede ist und solcher Waffen gegen sie in den *Gâthâ's* nie gedacht wird, ist diese Deutung nicht zulässig. Die zweite und nach dem Parallelismus der Glieder einzig richtige Erklärung ist die: „wer sich mit den schwersten und härtesten Steinen belastet", d. i. wer sich von der Noth und dem Elend niederdrücken lässt, was eine nothwendige Folge böser Gesinnung und That ist. — Das *fraoreṭ* ist hier und Jt. 53, 2 adverbial zu fassen und mit *khshnaoshen* zu verbinden; es ist eigentlich das neutrale Participium von *fra-var*, einen Glauben bekennen, und steht für *fra-vareṭ* oder *fra-varaṭ*.

V. 6. In diesem Verse handelt es sich vor allem um die richtige Abtheilung der Sätze. Der erste Satz ist: *ajâo nôiṭ eres vîshjâtâ* (Nerios.: *teća na satjam viviǵanti*), die Mahnung enthaltend, dass nicht beide Geister zugleich verehrt werden könnten; indirekt liegt auch die Aufforderung darin, sich dem guten Geiste zuzuwenden. Der zweite Satz ist: *daêvâćina* (Nerios.: *je dâivâḥ santi*) *pereçmanẽñg upâǵaçaṭ; jjaṭ îs* (auf *daêvâ* bezüglich) *âdebaomâ* ist bloss eine Zwischenbemerkung des Dichters und steht grammatisch in keinem engern Zusammenhange mit diesem zweiten Satze. Die Worte *jjaṭ verenâtâ aćistem manô* bilden einen neuen Satz, die Aufforderung der Daêva's an die Menschen, sie zu verehren, enthaltend. Die direkte Rede derselben ist, wie gewöhnlich, durch *jjaṭ* (auch *hjaṭ* wird so gebraucht) eingeleitet. — Der letzte Satz *aṭ aêshemem* — *maretânô* lässt eine doppelte Erklärung zu, je nachdem man die Wörter *bã-najen* und *maretânô* fasst. Bei *bãnajen* vermuthete ich zuerst eine Verwandtschaft mit der Wurzel *van,* vernichten, zerstören (das deutsche bannen), und glaubte, dass, da sich diese Wurzel in den *Gâthâ's* und im *Jaçna-haptañhaiti* (s. namentlich 39, 2) in dieser Bedeutung nicht belegen lässt, *bãn* nur dialektisch von *van* verschieden sey. So fasst es auch Nerios. *ǵaghnuḥ*. In dieser Deutung konnte man leicht noch durch den guten Sinn, der durch diese Fassung entsteht, bestärkt werden. Aber eine genauere Untersuchung führte auf ein anderes Resultat. Dieses *bãn,* das als Verbum im Zendawesta sich nicht weiter nachweisen lässt, findet sich in den nächstverwandten Sprachen. Im Weda haben wir *bhan,* rufen, schreien; so Rv. 7, 18, 7: *â Pakthâsô Bhalânasô bhananta,* die Pakthas und Bhalânas erhoben ein Geschrei (schrien auf). Das Neupersische bietet *bâng,* Geschrei, auch *bân,* in demselben Sinne. Reich vertreten ist die Wurzel namentlich in dem Armenischen; so *ban (pan),* Rede, Wort, Orakel; in religiösem Sinne der Logos, Verstand, Sache, Ding; *ban-asêr,* beredt; *banal,* offenbaren, enthüllen u. a. Ableitungen. Im Griechischen entspricht φαίνω. Sehen wir auf den Ursprung dieser keineswegs ganz einfachen Wurzel, so giebt sie sich als eine Erweiterung von *bhâ,* glänzen, wovon im Baktrischen *bânu,* Strahl, *bâma,* glänzend. Die Verwandtschaft der Begriffe leuchten und sprechen in den arischen Sprachen, namentlich im Sanskrit, ist bekannt genug. — Das zweite leicht missverständliche Wort des Satzes ist *maretânô* (nur noch 32, 12). Dieses ist sowohl der Form als der Bedeutung nach zweier Erklärungen fähig; es kann nämlich Gen. sing. und Nomin. plur. eines Thema *maretan* (vgl. *avañhan*, *çraoshan*, *apan* etc.) seyn, und sowohl von *mareta,* Mensch, als *mare*, *mere*, sprechen, verkündigen, abgeleitet werden. Fasst man es in ersterer Bedeutung, wie Nerios. *manushjâṇâm*, so ist nur der Genitiv, in der zweiten nur der Nomin. plur. zulässig. Der Sinn Mensch würde indess nur zu *bãn* = *van* recht passen; bei *bãn,* laut verkündigen, wäre

der Sinn viel zu allgemein und unbestimmt; ebenso in 32, 12. Ich, nehme desswegen keinen Anstand, das Wort auf *mare*, sprechen zurückzuführen und als Sprecher, d. i. Verkündiger der göttlichen Offenbarungen, Prophet, zu fassen; man vergleiche *meretô* in demselben Sinne Vend. 2, 3 (in der Phrase *meretô beretaća*, Verkündiger und Träger der Lehre). Aehnliche Benennungen haben die Verkündiger der göttlichen Offenbarungen auch in andern Sprachen; so ist das armenische *margaré*, Prophet, in *mar-garé* zu zerlegen und als Sprecher der Worte, Wortverkündiger, zu fassen. Ebenso heisst das semitische נָבִיא eigentlich Sprecher (نَبَّأ im 2. und 4. Stamm verkündigen Qor. Sur. 2, 31), und بَشِير Verkündiger (froher Botschaft) im Qorân. Das Wort ist zunächst von *mareta*, dem Partic. pass. von *mere*, das aber auch schon im Baktrischen active Bedeutung hat, wie sie im Neupers. so häufig ist, abzuleiten; um den Begriff eines Nomen actoris auch äusserlich stark hervorzuheben, wurde noch das *n (an)*, das zur Bildung solcher Begriffe verwandt wird, angehängt (man vergl. *râǵan*, König). Die Mehrzahl geht auf Zarathustra und seine Vorgänger, die sogenannten *Çâoshjañtô*. Noch ist eine Lesart zu berichtigen. Westerg. hat *ahûm* nach einigen Handschriften aufgenommen; K. 4, 11 und Bf. haben *ahû*. Erstere Lesart ist sichtbar nur durch Einfluss des folgenden *maretânô* aus *ahû* entstanden und aus Mangel an wirklichem Verständniss des *bãnajen* und *maretânô* fortgepflanzt worden. Bei dem festgestellten Sinne dieser zwei Wörter ist *ahûm* schlechterdings unzulässig. Liest man *ahû*, so hat auch die Beziehung des Relativums *jâ* keine Schwierigkeit mehr. Beides sind deutliche Duale (vgl. *tâ mainjû*, diese beiden Geister, v. 3). Zudem sind die beiden Leben ausdrücklich v. 4 genannt. Die Verbindung des Relativsatzes mit seinem Hauptsatz *aêshemem heñdvâreñtâ* betreffend, so ist das Object des *heñdv.* das *jâ ahû; aêshemem* ist adverbial zu nehmen. Die bösen Geister suchen durch ihre Angriffe sowohl das leibliche Leben als auch das höhere geistige zu zerstören.

V. 7. *Ahmâi*, diesem, zu diesem, bezieht sich nicht auf eine bestimmte Person, etwa auf *Ahura-mazda*, wie man vermuthen könnte, sondern auf den Satz *jathâ uñhaṭ*, dazu — dass, zu dem Zwecke — dass, oder besser auf *añhus*. — Das Subject zu *ǵaçaṭ* ist dasselbe wie zu *dadâṭ* im zweiten Gliede, nämlich *Ârmaitis*. — *Khshathrâ* — *ashâćâ* sind Instrumentale. Es fragt sich hier, ob *khshathra, vohû manô* und *asha* als Nomina propria oder als Appellativa zu fassen sind. Das Verbum kommen scheint der erstern Auffassung günstig zu seyn; noch mehr aber der Umstand, dass *Ârmaiti*, die sonst eben diesen Genien coordinirt ist, hier deutlich

als eine Person erscheint. Die *Ârmaiti* führt hier das Prädikat *utajûitis*, ein den *Gâthâ's* eigenthümliches Wort (nur Jt. 13, 126 finden wir es als Prädikat von *Çaêna*, einem Vorfahren Rustem's); gewöhnlich wird es von *tevîsht* (ein Dual, zwei Kräfte), einem Namen der *Haurvatât* und *Ameretât*, auch von Letzterer allein, ausgesagt. Der Sinn des Wortes kann nicht zweifelhaft seyn, wenn man bedenkt, dass die Haurvatât und Ameretât die geheimen Kräfte alles irdischen Lebens und Wachsthums sind, die das Aussterben desselben verhindern. Für diese Kräfte ist ein Prädikat wie „fortdauernd, ewig, unerschöpflich" am passendsten. Und die Etymologie führt auch wirklich auf eine solche Bedeutung. Zunächst ist das Wort in *uta* und *jûitis* zu zerlegen; *uta* ist schon im Weda eine sehr gewöhnliche Copulativpartikel und, auch; ebenso im Medischen der Keilinschriften, und auch öfter im Zendawesta (Jt. 2, 15. 5, 34. 9, 8. 10. 14. 10, 18), woraus das parsische und neupersische *u*, und, verstümmelt ist (letzteres ist durchaus nicht aus dem arabischen وَ entlehnt). Mit dieser Bedeutung, die indess sicher nicht die ganz ursprüngliche ist, lässt sich hier nichts anfangen. Nach seiner Zusammensetzung aus den zwei uralten Demonstrativstämmen *u* + *ta* drückt es als ein stark hinweisendes Wort ursprünglich die Idee fort, weiter, die sich bei öfterer Wiederholung des Worts so leicht von selbst giebt, aus. Diese Urbedeutung wird bestätigt durch die Ableitung *utavaṭ*, der wir Jt. 2, 15 unmittelbar hinter *çatavaṭ*, hundertfach, begegnen. Statt, wie gewöhnlich, die höhern Zahlen *hazańra*, 1000, und *baêvare*, 10,000, dem *çata*, 100, folgen zu lassen, wird *uta* gesetzt, was offenbar nur „die weitern" (ungefähr unserem „und so weiter" entsprechend) heissen kann. Das zweite Wort des Compositums *jûiti* liesse leicht eine mehrfache Erklärung zu, je nachdem es von *ju*, abwehren, oder von *ju*, hinzufügen, welche beide Wurzeln im Baktrischen vertreten sind, abgeleitet wird; siehe z. B. *jûtô*, getrennt, gesondert, Vend. 5, 55 fg., woraus neupers. جُدا getrennt, entstanden ist, und *java*, *javatâṭ*, Dauer. Hier kann nur die zweite einen Sinn geben, sodass das Wort eigentlich immer fortdauernde Verbindung oder fortwährende Dauer, Fortdauerung heisst und unserem Begriff Ewigkeit entspricht. Der Verbindung nach ist es *Bahuvrîhi*, da es adjectivischen Sinn hat. Eine ganz ähnliche Bildung ist das wedische *nijut* (für *nijuti*), Gespann, Anbindung (s. hauptsächlich den schönen an *Vâju* gerichteten Hymnus Rv. I, 135). — Schwierig ist die Erklärung des Wortes *ãnmâ*, was wie ein Prädikat der *Ârmaiti* aussieht. Nerios. übersetzt *atjarthê dâtjâ*, „ausserordentlich an Gabe", wonach er es in zwei Wörter zerlegt. Wir finden es sonst nirgends, wenn nicht etwa *ãnmainî* J. 44, 20. 45, 10 damit zusammenhängt. Vor allem ist hier nach der richtigen

Trennung zu fragen; denn ganz einfach kann es schon der Form nach nicht seyn. Soll *ã-nmâ* oder *ãn-mâ* getrennt werden, oder ist das *n* hier überhaupt überflüssig? Trennt man *ã-nmâ*, so kann *ã* nur die Präposition *ã* seyn, und *nmâ* wäre eine Verkürzung aus *namâ* von der Wurzel *nam*, die im Baktrischen weichen heisst; wird das Wort in *ãn-mâ* zerlegt, so kann *ãn* für die Präposition *anu* stehen und der Rest die Wurzel *mâ*, messen, seyn; ist das *n* überhaupt überflüssig, so kann an das wedische *âma*, unreif, roh (griech. ὠμος), gedacht werden. Keine dieser Vermuthungen bewährt sich indess bei näherer Prüfung. Die Schreibung *ãnmâ* ist so sicher verbürgt, dass wir das *ã* und das *n* nicht etwa für etwas Zufälliges, aus ungenauer Aussprache des Wortes Hervorgegangenes halten können. Auch lehrt eine nähere Untersuchung des Lautes *ã*, dass er am Anfange der Wörter nie bloss für *â* steht, sondern immer noch einen Nasallaut in sich schliesst; man vgl *ãzanh* = skr. *aṁhas*. In Erwägung dieser Umstände kam ich auf die Ansicht, dass *ãnmâ* eigentlich für *ann-mâ* stehe; der erste Theil führt nothwendig auf die Wurzel *an*, wehen; das zweite *n* ist Rest der Endung *an* für *ant*, die zur Bildung der Partic. activ. praes. verwandt wird; das *mâ* ist nur die bekannte Abstractendung *man*, Nom. *mâ*. Bedenken wir nun noch, dass das sanskr. *ât-man*, Seele, Geist, für *ant-man* steht, und dass das *ant* ein altes Participium der Wurzel *an* und aus *anat* entstanden ist, so ergiebt sich die Identität des *ãn-mâ* mit *âtmâ*, nur mit dem geringfügigen Unterschiede, dass dem erstern die Participialendung *an*, letzterm die *at* zu Grunde liegt. Indess lässt sich auch denken, dass das Baktrische *ãn-mâ* aus ursprünglichem *ant-mâ* hervorgegangen ist, da der Uebergang der Dentale in den entsprechenden Nasal im Baktrischen wirklich vorkommt, wie z. B. aus *demâna*, Wohnung, *nmâna* geworden ist. Das *ãnmainî* von J. 44, 20 (denn so ist dort für das von Westergaard aus K. 5. aufgenommene *ãnmainê* zu lesen) und 45, 10 ist nur der Locativ unseres *ãnmâ*. Diese Erklärung, die sprachlich sicher ist, giebt an allen drei Stellen den besten Sinn. — *Jathâ ajanhâ* — *paourvô* übersetzt Nerios.: *evam âgataje âdadâti pûrvô jathâ Gajômard*. — *Ajaṅhâ* (Instrum.) kann hier nicht auf *ajaṅh* = skr. *ajas*, Eisen, Erz, zurückgeführt werden; auch 32, 7 passt diese Bedeutung nicht; nur 51, 9 scheint sie an ihrer Stelle zu seyn. Am wahrscheinlichsten gehört es zu *ajare*, Tag, Zeit; dieses steht für *ajase* und könnte im Sanskrit nur einem *ajas* entsprechen; man vgl. *vadare* mit *vadhas*, *râzare* mit *rahas*, woraus folgt, dass das *are* im Baktrischen der neutralen Abstractendung *as* im Sanskrit entspricht. Diese wird im Baktrischen im Nominativ gewöhnlich zu *ô*, in den Casus obliqui dagegen tritt *aṅh* ein. Da nun das *r* in der Endung *are* erst aus *s* hervorgegangen, das *e* nur ein leiser Nachlaut und ganz unursprünglich ist, so ist leicht abzusehen, dass in den Casus obliqui die thematische Form *aṅh* wieder eintreten konnte, wenn auch in spätern Stücken z. B. ein Gen. plur. *ajaranãm* Nj. 1, 1

sich findet. Im Sanskrit findet sich indess *ajas* in der Bedeutung Tag, Zeit, nicht. Es ist eigenthümlich baktrisch und kann nur auf *i*, gehen, zurückgeführt werden, wie schon Nerios. thut, sodass es eigentlich Gang, Schritt heisst. — Für *paourujô*, wie Westergaard nach K. 4. schreibt, lesen die andern Mss. *paourvô*. Dieser Umstand jedoch, zusammengenommen mit dem andern, dass in den *Gâthâ's* wohl öfter *paourujô*, sonst nie aber *paourvô* vorkommt, lässt diese Lesung nicht als eine blosse nachlässige Schreibung des *paourujô* erscheinen; *paourujô* sieht eher wie eine Correction der ältern und seltenern Form *paourvô* aus. Die Bedeutung des Worts anlangend, so ist diese, so einfach die Sache auch auf den ersten Blick erscheinen mag, etwas schwer zu ermitteln. Man denkt zunächst an das sanskritische *pûrva*, der vordere, frühere; aber es könnte auch mit *paru, parvan,* Knoten, *parvata,* Gebirge, zusammenhängen; oder mit *puru*, viel, *pûru*, Mensch (im Weda) verwandt seyn. Bleiben wir bei der nächsten Bedeutung: der frühere, vordere. Man kann es hier nicht gut auf das erste (leibliche) Leben beziehen, sondern es gehört zu *ãnmâ*. — Das *aêshãm* (eorum) könnte noch zu *aṭ kehrpem* — *ãnmâ* gehören und müsste dann, dem Zusammenhange nach, auf die drei Genien *Khshathra*, *Vohu-manô* und *Asha* bezogen werden; will man es in den Satz *jathâ aṅhaṭ* bringen, so liegt die Beziehung auf *kehrpem* — *ãnmâ* nahe. Beide Fassungen haben Schwierigkeiten. Die erstere ist indess wegen des Gegensatzes v. 8: *aṭćâ jadâ aêshãm kaênâ ǵamaiti aênaṅhãm* vorzuziehen. Denn in v. 7 ist offenbar von den Gütern, die die *Ârmaiti* schafft, die Rede, in v. 8 dagegen von Uebeln, die — durch wen ist nicht ausdrücklich gesagt — wohl durch den bösen Geist kommen.

V. 8. Das nächste Subject zu *ǵamaiti* wäre *Ârmaiti;* aber es ist kaum begreifbar, wie dieser guten Genie auf einmal Uebel beigelegt werden sollen, man müsste nur durch Interpretation zu helfen suchen, etwa durch: „sie kam wegen irgend eines jener Uebel" (die der böse Geist geschaffen, um dasselbe zu heben). Aber der folgende Satz *aṭ mazdâ* würde nicht dazu stimmen. Es wird desswegen am gerathensten seyn, als Subject den bösen Geist zu nehmen, der aus dem Zusammenhange des ganzen Stückes leicht erkannt werden kann. Ueber diese Uebel, worunter wohl physische verstanden werden können, vergleiche auch 32, 6—8. — Für *taibjô* liest K. 6. *taêibjô*, ebenso Bf. *(taêbjô)* und Bb. Diese Lesung ist indess nur eine Correctur des schwerverständlichen alterthümlichen, nur in den *Gâthâ's* vorkommenden *ṭaibjô*. Sie findet sich überall, wo wir dem *taibjô* begegnen, in einigen Manuscripten, so 44, 6. 51, 2. 53, 3, giebt aber nirgends einen guten Sinn. An einen Dativ. pluralis des Pronomens der dritten Person, was *taêibjô* wäre, kann somit nicht gedacht werden. Das *taibjô* (Nerios.: *tvadîjânâm*) steht vielmehr dem *maibjô*, mir, ganz parallel und ist der

vollere Dativ des Pronom. der zweiten Person sing. dir; am nächsten kommt das lateinische tibi. Diese Bedeutung wird dem *taibjô* durch Stellen wie 51, 2. 53, 3 ganz gesichert. Auf wen bezieht sich nun dieses *taibjô*, dir? Entweder auf die *Ârmaiti*, oder auf die wichtigste Person unter den Anwesenden, oder auf Mazda. Ersteres ist unwahrscheinlich, weil diese Genie nicht direkt angeredet ist, und um so mehr, wenn sie nicht das Subject von *ǵamaitî* ist. Wahrscheinlicher wäre, das *taibjô* auf den *Kavâ Vîstâçpa*, den eifrigen Freund Zarathustra's, zu beziehen, auf den so oft in den *Gâthâ's* angespielt wird. Aber da *mazdâ* nur als Vocativ gefasst werden kann, so müssen wir es auf diesen beziehen. Fast den gleichen Sinn mit dieser Stelle hat 44, 6, wo für *vôivîdâitê* das fast gleichbedeutende *ćinaç* steht. — Im letzten Satze des Verses *aêibjô* — *druǵem*, wo *çaçtî* nicht als dritte Person praes. wegen des Vocat. *ahurâ* genommen werden kann, sondern Locat. (Instrum.) eines Abstractums auf *ti* von der W. *çañs* (vox media loben und tadeln) nach wedischer Art ist, ist offenbar vom Bruch der Freundschaft und Treue die Rede, was als eines der grössten Verbrechen in der Zarathustrischen Religion gilt. Auffallend ist, dass der für dieses Verbrechen sonst gewöhnliche Ausdruck *mithrô-drukhs*, Einer der den Mithra belügt, gar nicht angewandt ist. Man vgl. über diese Sünden namentlich Vend. Farg. 4 und den Mithra-Jescht. Nerios. hat: *tâiçća çishjâ Hormizdasja; kila avistâvaćôbhiḥ vjâkhjânâiçća sikshatâ sañti; je punjâtmanô haste dâsjanti devîm'' vipratâraṇam.*

V. 9. Diese Stelle ist eine der wichtigsten in den *Gâthâ's*, weil sie den Keim eines Theils der spätern Eschatologie enthält. Es handelt sich hier vor allem um die Erklärung des *frashî*, denn so lautet das Thema von *frashēm*. Die Lesarten weichen hier etwas ab; K. 5. hat *frashîm*, K. 4. und Bb. *frasem*, Bf. *frisēm;* in der Parallelstelle 32, 15 liest K. 5. *ferashîm*, K. 4. *frashem*. Die richtige Schreibweise ist gewiss *frashēm*, die schon Westerg. aufgenommen hat; das *ē* steht dialektisch für *î*. Was nun die Ableitung und die Bedeutung des Wortes anbetrifft, so bieten sich zwei Erklärungen dar; die nächste ist die Zurückführung desselben auf die Wurzel *pereç*, fragen; aber auch eine Ableitung von *khshi*, wohnen, herrschen, + *fra* wäre möglich. Jede dieser beiden Ableitungen giebt einen ganz verschiedenen Sinn; nach der ersten heisst das Wort Frage, Befragung, nach der zweiten fortdauernde Herrschaft oder Fortdauer überhaupt. An letztere Bedeutung schliesst sich auch die Nerios. *akshajatvam*, Unvergänglichkeit, an. Nur die Stellen, in denen das Wort vorkommt, können über die richtige Ableitung und Bedeutung entscheiden. Die *Gâthâ's* (hier u. 34, 15) gebrauchen es fast nur in Verbindung mit *ahûm* und *dâ* oder *kere*, „das Leben zu einer Fraschî machen", und zwar das gegenwärtige, irdische, an unserer Stelle mit *îm*, dieses, in der anderen mit *haithjēm* bezeichnet. Wollten wir ihm die Bedeutung Frage

unterlegen, so würde der Sinn: „das Leben zu einer Frage oder Offenbarung machen" nicht bloss etwas räthselhaft klingen, sondern auch durch den Gebrauch des später häufigen und damit aufs nächste verwandten *frasha* widerlegt werden. Die übrigen Stücke des Zendawesta zeigen kein *frashĕm* mehr, sondern *frashem*, *frasha* oder *frashô* in dem bekannten Compositum *frashô-kereti*. Die Bedeutung fortwährend, fortdauernd giebt hier überall den besten Sinn, wie eine nähere Prüfung der Stellen lehrt, desswegen ist diese, da sich auch eine ganz entsprechende Ableitung findet, wohl als sicher anzunehmen. Gehen wir auf *fra-khshi* zurück, so müssen wir die Nebenform *khsha* (erhalten in *khsha-threm*) herbeiziehen, was schon einige Schwierigkeit machte. Daher bin ich geneigt, das *frasha* nur für eine Erweiterung der Präposition *fra* durch ein angehängtes *s* (vgl. *paitis* aus *paiti*), also eigentlich weitergehend, ferner, zu halten; der Singul. *frashem* ist dann nur eine Erweiterung. Eine Bestätigung dieser Ableitung bietet J. 31, 13, wo *fraçâ* nur porro, cetera heissen kann. In den andern Stellen hat es schon jene bestimmtere Bedeutung fortwährend angenommen. Jt. 5, 78 *anjâo âpô kerenaoṭ frasha anjâo fratâcajaṭ* (von der *Ardvî çûrâ anâhitâ*), andere Wasser machte sie, andere liess sie fortwährend fortfliessen; 10, 18: *jêzi vâ dim aiwidruźaiti nmânahê vâ nmânôpaitis* etc. — *frasha upa-çcindajêiti mithrô upaṭbistô uta nmânem* etc., wenn ihn ein Hausherr belügt, so richtet Mithra erbittert dauernd sein Haus zu Grunde; 17, 2: *(jazamaidê) dughdharem ahurahê mazdâo qanharem ameshanãm çpeñtanãm jâ viçpanãm çaoshjañtãm frasha khrathwa frâthanġajêiti*, (wir rufen an die *Ashi*) die Tochter des *Ahura-mazda*, die Schwester der *Amesha-çpeñta's*, welche durch die Einsicht aller *Çaoshjañtô* immerwährend fortwandelt, d. i. welche durch die Einsicht der heiligen Weisen sich immer fortpflanzt und nie untergeht; Jt. 19, 47: *adhâṭ frasha hãm-râzajata âtars mazdâo ahurahê uiti avatha manhânô aêtaṭ qarenô, hañgerefshânê jaṭ aqaretem*, als das Feuer des *Ahura-mazda* für die Dauer bereitet war, dachte *(Añrô mainjus)* also: ich will an mich reissen diesen unzerstörbaren Glanz. Oefter findet sich die Verbindung *frasha fra-jâ*, weiter fortgehen, auch bloss *frasha i* (so Jt. 14, 37); Vend. 18, 29: *frasha frajâi vahistem â ahûm â*, um ununterbrochen fortzuwandeln zum besten Leben (ebenso Vd. 7, 52); J. 10, 14: *mâ mê jatha gaos drafshô âçitô vârema cairi frasha frajañtu tê madhô verezjañhâoñhô ġaçeñtu*, nicht sollen sie mir (die Homatropfen) wie ein geronnener Milchtropfen in das Gefäss läuft (laufen, nämlich nicht so langsam und unterbrochen), fortwährend sollen sie fliessen, deine Honigtropfenbereiter sollen kommen! Dieselbe Ausdrucksweise J. 10, 19: *frasha frajañtu tê madhô raokhshna frajañtu tê madhô reñġjô*, immerwährend sollen fliessen deine (Homa's) glänzenden Honigtropfen, fortfliessen sollen deine farbigen Honigtropfen. Vgl. noch J. 60, 5: *ġamjãn ithra ashaonãm vañuhis çûrâo çpeñtâo fravashajô — paitistâtêê âtaranãm frasha-vakhshjâi rajãmca qarenañhãmca*, hie-

her mögen kommen die guten, starken, heiligen Fravashi's, um die Feuer zu bewachen, um fortwährend zu sprechen die Gebete um Vermögen und Ansehen (Glanz im weitesten Sinne). Am nächsten kommt unserer Stelle die Verbindung mit *ahu*, so J. 55, 6: *frashem vaçna ahûm dathâna*, die das Leben mit Eifer (Willen) fortdauern machen. Ja *frasha* findet sich auch allein unter andern Adjectiven, so Vend. 1, 21: *heñti anjâoçcit̰ açâoçca shôithrâoçca çrîrâoçca gufrâoçca berekhdhâoçca frashâoçca bâmjâoçca*, es sind auch andere Gegenden und Länder, glückliche, berühmte, herrliche, ewige, glänzende. Von diesem *frasha* finden wir einen Superlativ *frashôtemem* J. 46, 19: am dauerndsten, vom gegenwärtigen Leben gebraucht (vgl. Frag. 9, 2). Wichtig ist dieses *frasha* namentlich durch die Composita *frashô-kereti* und *frashô-caretar* geworden. *Frashô-kereti* ist nur die Umbildung des Ausdrucks *frashem kere*, das *frashem* machen, zum Substantiv und heisst demnach wörtlich „das Machen der Fortdauer", worunter nur die des Lebens verstanden werden kann, was daraus erhellt, dass in der vollständigen Phrase das *ahu*, Leben, dabei steht. J. 60, 3: *çaocê bujê ahmja nmânê — vakhshathê bujê ahmja nmânê dareghemcit aipi zrvânem upa çûrãm frashô-kereitîm hadha çûrajâo vañhujâo frashô-keretôit̰*, im Glänzen bin ich in diesem Hause (spricht das Feuer), im Wachsthum bin ich in diesem Hause auf möglichst lange Zeit zu der gewaltigen (Lebens-) Fortdauermachung, bei der gewaltigen guten (Lebens-) Fortdauermachung. Hier ist als eine der wesentlichsten Wirkungen des Feuers die angegeben, dass es glänzen und leuchten und wachsen solle zur Beförderung der grossen Fortdauer alles Lebens. Denn dieser erwarteten allgemeinen Verewigung des Lebens stehen viele Hindernisse entgegen, die die heilige Feuerflamme, fortwährend ernährt und verehrt, besiegen soll. Aber auch die mächtigen Fravaschi's sollen zur Ermöglichung dieser Lebensewigkeit wirken, wie aus Jt. 13, 58 erhellt:: *âat̰ tê nûrãm fravazeñtê dûraê-urvaêçem adhwanô urvaêçem nâshemna jim frashô-keretôit̰ vañhujâo*, dann führen sie aufs neue (stets) fort das, was den fernen Ausgang des Weges vernichtet, nämlich (den Ausgang, die Periode) der guten Lebensverewigung. Die *Frashô-kereti* wird hier in ein *dûraê-urvaêçem* (Adject.) *urvaêçem*, wörtlich in einen Ausgang fernen Ausgangs, d. i. in eine noch in ferner Zukunft zu erwartende Periode verlegt. Aus *Frashô-kereti* ist das *Frashĕgard* der spätern Pârsenbücher, wie des Mînôkhired geworden, worunter nur die letzte Zeitperiode, die der allgemeinen Todtenauferstehung, verstanden werden kann. Diese neue Lebensperiode wird von den *Çaoshjañtô* herbeigeführt, die desswegen *frashô-caretarô* (nur im Genit. plur. *frasho-carethrãm* vorkommend), „die Hersteller des Frasha" genannt werden. Häufig wiederkehrend ist folgende Stelle: *jâoçca (fravashajô) gvañtãm ashaonãm jâoçca narãm azâtanãm frashô-carethrãm çaoskjañtãm*, und welche (Fravashi's) der lebenden Reinen und welche der noch nicht geborenen, die Lebensverewigung machenden *Çaoskjañtô* sind (Vp. 11,

7. J. 24, 5. 26, 6. Jt. 13, 17. 19, 22). Die Thätigkeit der *Çaoskjañtô* bei der grossen Lebensverewigung und die Art und Weise derselben ist deutlicher beschrieben Jt. 19, 11: *jaṭ kerenavān frashem ahûm azareshiñtem amareshiñtem afrithjañtem apujañtem javaêģîm javaêçûm vaçô-khshathrem jaṭ iriçta paiti uçehistān ģaçâṭ ģujô amerekhtis dathaiti frashem vaçna anhus*, woraus (aus dem Glanze) sie das Leben fortdauernd machen, alterlos, unsterblich, unvergänglich, unverweslich, ewig siegend, ewig nützend, von selbst herrschend (ohne vom Bösen beeinträchtigt zu seyn), wobei die Todten auferstehen; es kommt des Lebens Unsterblichkeit, sie macht von selbst das Leben fortdauernd. Dieselbe Stelle siehe in Jt. 19, 19. 23. 89. Aus diesen Stellen erhellt mit Sicherheit, dass *Frashô-kereti* die Zeit der allgemeinen Wiederbelebung alles Todten, die der grossen Auferstehung am Ende der Tage ist. Aus Unverständniss dieses Ausdrucks wollte man in neuerer Zeit die Lehre von der Auferstehung dem eigentlichen Zendawesta ganz absprechen; aber die nähere Untersuchung ergiebt, dass nur die spezielle Vorstellung von einer allgemeinen Auferstehung der Verstorbenen und die Einzelnheiten dieses grossen Ereignisses spätere Ausbildung sind, die Grundvorstellung aber, aus der diese einzelne nothwendig sich entwickeln musste, die einer allgemeinen Lebensfortdauer und Lebensverewigung, von Zarathustra selbst herrührt. Kehren wir nun nach dieser längern Untersuchung zu unserer Stelle zurück. Zarathustra redet hier in der ersten Person des Pluralis: wir wollen die seyn; unter diesem wir ist nun sicherlich nicht bloss Zarathustra allein, sondern auch seine nächsten Anhänger, namentlich *Kavâ Vîstâçpa*, zu verstehen, dieselben, welche später als *Çaoskjañtô* das *Frashem* machen. — Schwierig ist die Erklärung und Beziehung von *mazdâoçća ahurâonhô — ashâćâ.* Vor allem bedarf *âmojaçtrâ* der Erklärung, die um so schwerer zu geben ist, als sich weder im Baktrischen noch im Sanskrit die eigentliche Wurzel nachweisen lässt. Die Bombayer Ausgabe corrigirt das Wort in *âmôiçtrâ*, wobei dem Verbesserer sicherlich das häufigere *hamaêçtrâ*, das aber ganz anderer Bedeutung ist, vorschwebte. Neriosengh verbindet es eng mit *baranâ* und übersetzt: *çaçvathanģunamam kurvâṇâh*, stets eine Versammlung (Zusammenkunft) veranstaltend. Als Subject ist wir aus *kurmahê*, womit *kerenaon* gegeben wird, zu verstehen. Verwandt mit diesem Worte ist wohl *amujamna*, das gewöhnlich mit *razistanām* verbunden vorkommt. Sucht man nach einer Ableitung, so bietet sich nur eine Wurzel *mu* dar, die unter den arischen Sprachen allein das Lateinische in mov-ere deutlich bewahrt. Eine Erweiterung ist die sanskrit. Wurzel *mush*, stehlen, ebenso *muć*, lösen. Die Grundbedeutung des *mu* scheint die von bewegen gewesen zu seyn, die sich noch im Lateinischen erhalten. Die Fügung *amujamna razistanām* bedeutet demnach unbeweglich, unbeugsam in den gerechtesten Dingen. Jt. 13, 35: *ashaonām vanuhîs çûrâo çpentâo fravashajô jazamaidê fraçrûtâo — avi amâo — amujamnâo razistanām,*

wir verehren die Fravashi's der Reinen, die guten, starken, heiligen, die berühmten, mächtigen, die unbeweglich bei dem Gerechtesten verharrenden. Jt. 13, 133: *çañhaçća paiti huçaçtajâo çañhaçća paiti amujamnajâo çañhaçća paiti avanemnajâo,* [1]) (wir verehren den Fravashi des *Kavi Haoçrava*) ob des hochgefeierten Ruhmes, ob des unerschütterlichen Ruhmes, ob des (die Feinde) niederbeugenden Ruhmes (vgl. 19, 74); zu *amujamna razistanãm* s. noch Jt. 17, 17. Das *âmojaçtrâ* unserer Stelle nun ist durch das Suffix *tra* oder *tara* von der einfachsten Form des Partic. praes. causat. *mujat,* von der Wurzel *mu* + *â,* gebildet. Ist *tra* das ursprüngliche Suffix, so ist das Ganze als ein Abstractum oder als ein Nomen instrumenti zu fassen; indess spricht gegen eine solche Deutung der Umstand, dass *tra* in diesem Falle *thra* lauten sollte, welche Form kein einziges Manuscript hat, abgesehen davon, dass sie sich auch nicht recht mit dem Zusammenhang vertragen würde. Analoge Formen, wie *Zarathustra, Frashaostra,* verglichen mit *ǵâgerebustrô,* in welchen nach dem allgemeinen Aspirationsgesetze *thra* für *tra* erwartet werden sollte, führen jedoch darauf, dass *tra* eine Verkürzung aus *tara* und demnach Comparativsuffix ist, welches im Weda, wie im Zendawesta, auch den höchsten Steigerungsgrad ausdrücken kann. Nach dem Vorausgeschickten heisst das schwierige Wort nun am meisten bewegend oder erregend; es bezieht sich auf *baranâ,* ein Neutr. pl., als sein Substantiv. Der Sinn des letztern Wortes ist, wenn auch die Parallelstellen fehlen (Jt. 19, 6 ist die Lesung zweifelhaft), doch leicht durch Ableitung und Vergleichung des Sanskrit zu finden. Hier heisst *bharana* Unterhalt, Sold, von der Wurzel *bhar (bhṛ),* baktrisch *bar,* tragen. Nehmen wir hier das Wort im nächsten Sinne Tragung, Unterhaltung, so hat es, auf die *Ahura's mazda's* bezogen, den Sinn eines Concretums. — *Manâo* hat den Anschein, als ob es ein Plural von *manô* wäre; aber der Singular *bavaṭ* spricht dagegen. Wir fassen es desshalb am besten als Adjectiv verständig. Der ganze Satz klingt wie ein Sprichwort oder mindestens wie eine Reminiscenz aus einem frühern Liede. Diess ist schon äusserlich durch das *hjaṭ,* das häufig zur Einführung fremder Gedanken gebraucht wird, angezeigt. Der Spruch bezieht sich indess auf den folgenden Vers und deutet an, dass der Verstand und die Einsicht die beste Waffe gegen das Böse seyen, und der Verständige der beste Kämpfer, dass aber diese richtige Einsicht nur durch Erkenntniss der göttlichen Wahrheit gewonnen werden kann.

V. 10. Die zwei Pronomina demonstrativa *adâ avâ* beziehen sich auf *ćistis* zurück. *Drûǵô* ist ein sogenannter Genit. objectivus,

[1]) *avanemna,* Partic. med. von *nam* + *ava,* ist einer der Namen des Ahura-mazda, Jt. 1, 8 (vgl. Jt. 8, 55. 10, 109. 111).

avô drûġô demnach „Hilfe gegen die Lüge". Das *çkeñdô çpajathrahjâ* steht dem *avô drûġô* ganz parallel. Das Substant. *çpajathra* findet sich sonst nicht; wohl aber Verbalformen einer Wurzel *çpi*, so Vend. 3, 41: *çpajêiti zî çpitama Zarathustra daêna Mâzdajaçnis nars âçtavanahê bañdem çpajêiti draoshem çpajêiti jâtughnîm çpajêiti ashavaghnîm çpajêiti naçuçpaêm çpajêiti anâperethem skjaothnem* etc., es vernichtet der Mazdajaçnische Glaube, heiligster Zarathustra, eines ihn bekennenden Mannes Fessel, er vernichtet den Angriff, er vernichtet den Jàtumord (Mord durch Zauberei), er vernichtet den Mord des Reinen, er vernichtet das Sehen der Todten, er vernichtet jede unsühnbare Handlung (d. i. er vernichtet die schlimmen Folgen aller aufgezählten Handlungen). Man könnte durch diese Stelle leicht geneigt seyn, der Wurzel *çpi* die Bedeutung sühnen zuzuschreiben; aber die Verbindung mit *bañdem* und andern Stellen sprechen nicht dafür; so Jt. 10, 37: *kameredhâo çpajêiti mithrôdruġãm mashjânãm*, er (Mithra) vernichtet die Häupter der treubrüchigen Menschen; Jt. 19, 56 (59. 62): *jaṭ içaṭ mairjô tûirjô frañraçê zrajañhô Vouru-Kashahê maghnô apa-çpajaṭ vaçtrâo taṭ qarenô içô jaṭ açti airjanãm daqjunãm zâtanãm azâtanãmća jaṭća ashaonô Zarathustrahê*, welchen (den Glanz) der verderbliche Feind *Frañraçê* aus dem See *Vouru-kasha* sich aneignete, er (der Grabende?) nahm weg den Fluren diesen Glanz, welcher eigen ist den arischen Ländern der Geborenen und noch nicht Geborenen und dem reinen Zarathustra. Suchen wir die entsprechende Wurzel im Sanskrit, so kommen wir in grosse Verlegenheit; lautlich entsprechen würde zwar *çvi*, aber dieses heisst eigentlich anschwellen, strotzen, und in abgeleiteter Bedeutung auch nützen (s. Rv. VII, 32, 6. 74, 6. 9, 2); aber diese Wurzel hat im Baktrischen die Formen angenommen: *çu*, nützen, und *shu* in *aiwi-shvaṭ*, ringsum schwellen machen, Vend. 2, 18; *fra-shava* ibid., schwelle fort (bis zum Bersten, *vi-shâvajaṭ* v. 15, er liess auseinander bersten, von der Erde gesagt), sodass wir bei *çpajathra* ganz davon absehen müssen. Wir finden dagegen im Sanskrit Spuren einer andern Wurzel *çvi* oder *çu*, die ebenfalls im Baktrischen vertreten ist; ich meine nämlich die Grundform, welcher *çvêta*, weiss, *çvas*, morgen, *çvit*, leuchten (gewöhnlich im Imperf. *açvâit* von der Morgenröthe im Weda) entstammen. Diese scheint die Bedeutung von helle seyn gehabt zu haben. Darnach heisst das *çpajêiti* wohl: er macht helle, was mit dem Begriff: er säubert, zusammenfällt, woraus dann der Sinn: er vernichtet, leicht abgeleitet seyn kann. Diese letztere Bedeutung konnte sich um so eher aus der ursprünglichen entwickeln, als das Wort vom Vernichten des Unreinen und Schädlichen zum Besten des Guten gebraucht wird und so dieses Vernichten nur eine Art von Säubern ist. Verwandt hiemit kann das neupersische *sapuch-ten*, durchstechen, und noch eher das armenische *spananal*, tödten (Wurzel *span*) seyn. Das

çpajathra unserer Stelle nun ist ein Abstractum auf *thra* = skr. *tra* für das Concretum (man vergl. *dâthrem* Jt. 34, 13 im Sinne von *dâtar*). Dieser Vernichter kann nur der böse Geist, der als Lüge und schlechte Gesinnung in den *Gâthâ's* erscheint, seyn. — Ueber *açistâ* s. zu 34, 4 und über *zazeñtê* zu 34, 9. — *Hushitôis* ist hier so viel als *demâna*, oder spezieller *garô-demâna*, man vgl. 32, 15. Der Ausdruck: gute Wohnung hat au unserer Stelle wohl eine übertragene Bedeutung, und ist von der Gesammtheit des Guten und Wahren, wie es sich im Geistigen sowohl als im Leiblichen offenbart, zu verstehen. — Für *vaṅhâo* liest K. 4 *vaṅhâu*. Diese Lesart hat manches für sich, einmal, weil die Form *vaṅhâo* sonst nicht vorkommt, wohl aber *vaṅhâu;* dann, weil sogleich ein der Adjectivform *vaṅhâu* entsprechender Casus, nämlich der Locativ *çravahî*, folgt (dass *vaṅhâu*, eigentlich ein Instrumental, auch mit dem Locativ verbunden werden kann, s. J. 49, 8); die Aenderung in *vaṅhâo* könnte wegen des *jôi* erfolgt seyn, weil man ein Prädikat zu dem Relativ suchte, und dieses nur in den Nominativ setzen konnte, *âu* aber nie eine Pluralendung ist, das lautlich nahverwandte *âo* dagegen häufig zur Pluralbildung verwandt wird. Erklärbar ist jedoch das *vaṅhâo* auch; man kann es als eine Verkürzung aus regelrechtem *vaṅhavô* betrachten, wie auf ähnliche Weise aus *çravaṅh* der Plural *çravâo* hervorgeht. An ein neutrales Thema *vaṅhaṅh* und an eine andere Ableitung als die von *vaṅhu*, gut, ist nicht wohl zu denken.

V. 11. Der Ausdruck *tâ urvâtâ* (s. hierüber das Glossar) bezieht sich nicht bloss auf die vorangegangenen Verse, sondern auf alle Offenbarungen des *Ahura-mazda* an die Menschen überhaupt. Der Vers schliesst passend diese wichtige öffentliche Rede Zarathustra's ab und leitet das folgende Cap. gewissermassen ein. *Çashathâ* ist eine zweite Person plur. eines Aorist-Conjunctivs mit *s* und steht eigentlich für *çakhshathâ;* die Wurzel ist nämlich *çać* oder ursprünglicher *çak*, stark, mächtig seyn, welche in gewissen Fällen auch schon im Sanskrit sich zu *çać* erweichte, z. B. *çaćî* im Weda Stärke, Werk, *çaćishṭha*, der Stärkste. Neben *verezin̄tem* findet sich Jt. 24, 52 *çakhshen̄tem*. J. 19, 10: *açti zî ana avavaṭ ukhdhata jatha jaṭ diṭ viçpô aṅhus açtvâo âçakhshaṭ çaskãç dadarânô nî pairi irithjãçtâtaṭ karaiti*, denn dieses Wort (das *ahû vairjô*) ist es gerade, wodurch das ganze irdische Leben besteht, mächtig erhalten geht es aus dem allgemeinen Tode hervor. Hier drückt das *â-çakhshaṭ* deutlich das Bestehen des Lebens durch die Macht des heiligsten Gebetes aus. In mehreren Stellen des Vendidad 9, 33. 34. 16, 8. 9. 6, 43 heisst *çaćâitê* und *çaćaoñtê* deutlich vorübergehen, verfliessen, von einer bestimmten Anzahl Nächte und vom Jahre gesagt. Dieselbe Bedeutung hat es auch Vend. 18, 16. 24: *qafça dareghô mashjâka nôiṭ tê çaćaiti*, schlafe lange, Mensch, noch nicht

ist dir (die Zeit) verflossen.[1]) Ursprünglicher ist die Bedeutung noch in Jt. 8, 56 geblieben: *jaṭ zî çpitama Zarathustra airjâo dañhâvô tistrjêhê raêvatô qarenañhatô aiwiçaćjâres dâitîm jaçnemća vahmemća,* wann, o heiligster Zarathustra, die arischen Länder nach der Anordnung, Lob und Preis des hellen glänzenden Tistrja vollbringen. Noch heben wir J. 55, 6 hervor: *çtaota jêçnja jazamaidê jâ dâtâ añhêus paourujêhjâ maremna verezimna çakhshemna çâćajamna,* wir verehren das Preis- und Lobwürdige, die Dinge des ersten Lebens, gesprochene, gethane, sich vollbringende, vollbrachte. Die Wurzel *çać, çak* hat nach den angeführten Stellen im Baktrischen die Bedeutung angenommen: trans. ausführen, vollbringen, und intrans. vollbracht werden, geschehen, verlaufen (von der Zeit), Bedeutungen, die sich leicht aus der des Starkseyns erklären lassen. Im Neupersischen lautet das Wort *sâkh-ten,* machen, vollbringen, ausführen; *saz-ed,* es geziemt sich, *sazâ,* würdig, das man hieher zu ziehen leicht versucht seyn könnte, ist dagegen auf *çadh,* zufallen, sich geziemen, zurückzuführen. An unserer Stelle nun hat *çak* deutlich den Sinn von ausführen, vollbringen, und zwar die heiligen Gebote *Ahura-mazda's,* die er den Menschen gab. — *Qiti* und *ĕneiti* (Nerios. giebt sie durch *abhilâshakaçća çikshajâḥ*) ist man leicht versucht, gleichmässig für Substantive zu halten; aber bei genauerer Betrachtung der Construction und näherer Untersuchung der Formen ergiebt sich, dass keines von beiden ein eigentliches Substantiv ist. Bei *qiti* sind leicht mehrere Ableitungen möglich, je nachdem das *q* auf ein sanskritisches *su* oder *sva* oder auch ein *svit* zurückgeführt wird. In den *Gâthâ's* findet es sich nicht weiter, wohl aber Adjectivbildungen wie *qaêta* 34, 12, *qaêthja* 33, 7 und das Substantiv *qaêtu.* Alle diese sind auf *sva,* selbst, zurückzuführen, welche Ableitung namentlich bei *qaêtu* durchaus keinem Zweifel unterliegen kann. Da zudem das sanskr. *su,* gut, im Baktrischen, meines Wissens wenigstens, nur zu *hu,* nicht aber zu *q* wird, so müssen wir, wenn schon ein solcher Fall für den Gâthâdialekt denkbar wäre, doch von *su* absehen. Allem Anschein nach ist es eine adverbiale Ausdrucksweise und entweder wohl der Locativ einer neutralen Form *svajat,* eines Partic. praes. von *sva,* im Sinne eines Denominativs, die baktrisch *qajaṭ* lauten würde; im Locativ ist nun eine Zusammenziehung erfolgt, die zunächst *qaêṭ* lautete; dass eine solche wirklich Statt gefunden, beweist *qaêtu* deutlich, man müsste nur bei dieser Bildung den Locativ *sve* zu Grunde legen wollen, was aber kaum denkbar wäre. Dieses *ê* wurde wohl durch Einfluss des schliessenden *i* in *î* ver-

[1]) Diese Worte sind keine allgemeine Sentenz, wie Spiegel zu meinen scheint, sondern sie enthalten die Anrede des Einschläferers an die Menschen. *Qafça* lässt sich nicht als Substantiv fassen, sondern ist eine zweite Person eines Conjunctivs oder eine zweite Imperativi medii, natürlich verkürzt.

wandelt; es kann indess auch auf alter ungenauer Schreibweise beruhen. Wörtlich heisst es b e i s i c h s e l b s t oder v o n s e l b s t. Man vergl. Jt. 10, 68: *jéñhê vâshem hañgerewnâiti ashis vañuhi jâ berezaiti jêñhê daêna mâzdajaçnis qîti pathô râdhaiti*, dessen (Mithra's) Wagen die gute erhabene *Ashi* ergreift, dessen Wege der gute Mazdajaçnische Glaube von selbst bahnt. — *Eneitî* steht wohl für *ainiti*. Vergleicht man J. 58, 4: *nâ fshûmâo nisañharatu hē aiwjâkhshajatu hadâ ashâćâ vâçtrâćâ — ainitićâ âthrâćâ ahurahê mazdâo*, wo *ainiti* ganz parallel mit *âthrâ* steht und der Form nach wohl ein alter Locativ eines Nomens *ainiti* und für *ainitî* gesetzt ist, so kann man leicht versucht werden, es an unserer Stelle ebenso zu fassen. Aber die substantivische Fassung verträgt sich nicht recht mit dem Zusammenhange, wenn auch die Bedeutung des *ainiti*, G l a n z, an sich nicht unpassend wäre. Ich nehme daher *ēneitî* für eine 3. Person sing. der Wurzel *an*, w e h e n, die im Baktrischen als Verbum zwar nicht weiter vertreten ist, aber in dem Partic. *ainita* (Jt. 13, 34. 51. 63. von den Fravashi's gesagt), „gern wehend, fächelnd“, d. i. in übertragenem Sinn w o h l w o l l e n d, g ü t i g, in *ainika*, Z u g, S c h a a r (Jt. 10, 143. 14, 9. 1, 11. 13, 136) und dem genannten *ainiti*, das G l a n z (eigentl. das äussere Ansehen) zu bedeuten scheint, sich findet. (Man vgl. das wedische *anîka* in seinen mannigfachen Bedeutungen A n s e h e n, G l a n z, Z u g etc.). Das *qîtićâ ēneitî* unserer Stelle nun ist eng mit dem vorhergehenden *dadâṭ* zu verbinden und bezeichnet eigentlich nur die Art und Weise der Offenbarung, die einem von selbst sich bewegenden Windeshauche ähnlich gedacht wird. — Für *daregēm*, wie Westergaard schreibt, wird am besten *dregēm* gelesen; K. 5. hat nämlich *dregîm*, Bb. *dreghem;* diese Lesungen lassen auf ein *dreg* für *dareg* schliessen; letzteres sieht nur wie eine ältere Emendation des schwer verständlichen seltenen Wortes *dregēm* aus. Gegen die Lesung *daregēm* spricht auch das *ē* der letzten Sylbe; denn wäre es das Neutrum singul. des Adjectivs *darega*, l a n g, und nur dieses könnte es, die Richtigkeit der Lesart angenommen, seyn, so müsste *daregem* mit *e* für *ē* gelesen werden, wie P. 6. auch wirklich hat. Aber da kaum begreifbar wäre, wie bei einem so gewöhnlichen und häufig gebrauchten Worte wie *daregha*, l a n g, die Lesarten so ins Schwanken gerathen könnten und zudem der sich ergebende Sinn: l a n g e s V e r d e r b e n etwas zu matt und dem folgenden Gegensatz *çavaća* nicht ganz parallel wäre, so liegt es nahe, diese Lesung aufzugeben und sein Heil mit der andern zu versuchen. Auf den ersten Blick sieht man, dass *dregēm* auf *dregî* zurückzuführen und dieses von der Wurzel *dreg* = skr. *druh*, z e r s t ö r e n, abzuleiten ist. Der Sinn Z e r s t ö r u n g, V e r n i c h t u n g passt aber auch ganz gut in den Zusammenhang. — Das *tâis* im letzten Sätzchen geht auf die *ashavabjô* zurück.

Capitel 31.

Dieses Capitel enthält verschiedene einzelne Sprüche und mehrere kleine Lieder, die unter sich nur in einem losen Zusammenhang stehen. Die Sammlung ist gewiss sehr alt, da sie eine ganz in der alten Gâthâsprache und im Geist der alten Religion abgefasste Ueberschrift oder Einleitungsvers an der Spitze trägt. Nur als Ueberschrift oder Einleitung kann ich nämlich den ersten Vers ansehen, in dem der Dichter oder der Sammler die öffentliche Verkündigung bis jetzt unbekannter Aussprüche (*urvâtâ*, eigentlich die Ausgehauchten) des höchsten Gottes verheisst, um Die zu vernichten, welche im Dienste des Bösen durch ihre Zaubersprüche, worunter wohl Wedaverse zu verstehen sind, den Landgütern der *Ahura-mazda*-Diener, den sogenannten *Gaêthâ's* oder eingefriedigten Besitzungen, zu schaden suchen. Aber durch die Kraft der neuen von *Ahura-mazda* geoffenbarten Sprüche wird seinen treuergebenen Bekennern doch alles Gute zu Theil (1). Nun folgen eine Reihe einzelner, zum Theil sehr dunkler und wegen ihrer Abgerissenheit schwer verständlicher Sprüche 2—8.

Die Verse 2 und 3 zeichnen sich durch seltene Ausdrücke und Vorstellungen vor allen übrigen der ganzen *Gâthâ* aus, man vergl. *urvâ* im Sinne von Sprecher, Verkündiger, nicht Seele, wie es sonst immer heisst; *advâo*, die beiden Wege, d. i. die beiden Leben; *âçajâo*, die beiden Theile, d. i. Körper und Geist; *ćasdônhvadebjô*, die Einsichtsvollen, Weisen, d. i. die Kenner der Sprüche und Lieder, worunter sowohl Menschen als die höhern Geister verstanden werden können. Dass aber Menschen gemeint sind, folgt aus 44, 5. Der Sinn des zweiten Verses ist: wenn durch die bereits vorhandenen und bekannten heiligen Sprüche und Handlungen (darauf geht *âis*, durch diese) der Sprecher beider Wege, d. i. der Verkündiger der göttlichen Aussprüche über die beiden Leben, das irdische und geistige, nicht hinreichend gegen die Angriffe der Bösen geschützt ist, so ist er Willens, nochmals zu allen himmlischen Geistern zu gehen, d. i. in ihren Rath zu kommen (vgl. über diese Versammlungen der himmlischen Geister den zweiten Fargard des Vêndîdâd), um den *Ahura-mazda*, der beide Leben und ihre Erhaltung am besten kennt, um seine Hilfe zu bitten. — Im dritten Vers fragt der Dichter, wem *Ahura-mazda*, der sich in den Flammen offenbarende Gott, die Kraft gegeben habe, aus den Reibhölzern, d. i. durch Reiben eines harten und weichen Holzes (die älteste und heiligste Art der Feueranzündung), das Feuer hervorzulocken. Wahrscheinlich war dieses Hervorspringen des Feuers aus den Hölzern von heiligen Sprüchen abhängig gedacht oder glaubte man, dass bei dieser Handlung des Feueranzündens Orakel gegeben würden; daher trägt der Dichter dem *Ahura-mazda* den

Wunsch vor, den Spruch der Weisen zu besitzen, ja ihn aus seinem eigenen Munde zu vernehmen, dessen lebendige Worte alle lebendigen Wesen vor den Angriffen der Bösen schützen.

Beide Verse scheinen denselben Verfasser zu haben; die Sprache derselben ist aber nicht die einfache und klare Zarathustra's. Der Wunsch, den Spruch der alten Weisen zu wissen, spricht gegen die Zarathustrische Abfassung, da es doch kaum denkbar ist, dass Zarathustra, der Verkündiger wesentlich neuer Ideen, wie er in c. 30 erscheint, den höchsten Gott nach den Sprüchen der alten Weisen gefragt haben sollte. Die zu Anfang des dritten Verses vorkommende Phrase: „Feuer in die Reibhölzer legen" findet sich mehrmals, jedoch mit einigen Abweichungen, in den *Gâthâ's* erwähnt; so gleich im 19. Verse, vgl. 43, 12. 47, 6. 51, 9. Wegen dieser öftern Wiederholung mag sie von irgend einem alten Weisen herrühren, was um so wahrscheinlicher ist, als gleich danach in unserem Verse von einem Ausspruch der Weisen geredet wird. Unser Vers scheint mir die Mutterstelle zu enthalten. Daher glaube ich diesen, sowie den vorhergehenden Vers, die sich überdiess durch eine eigenthümliche und zwar sehr alte Sprachfarbe auszeichnen, einem der Vorgänger Zarathustra's zuschreiben zu dürfen. Sie könnten aber auch von einem seiner Gefährten herrühren, wobei freilich die Nichterwähnung des grossen Propheten neben den alten Weisen etwas auffallend wäre.

Im vierten Verse wird *Ârmaiti* um Verleihung von Besitzthum zur Vernichtung des Bösen angefleht zur Zeit, wann die lebendigen Weisen (d. i. die höchsten Geister) dem Opfer der Menschen sich nahen, d. i. die Menschen erwerben sich durch Frömmigkeit und Ergebenheit gegen die höchsten Geister, welche sie in Opfern und Gebeten kund geben, irdische Güter. Der Vers hat eine unverkennbare Aehnlichkeit mit dem letzten Gliede von 28, 4 und mit 28, 8; daher vermuthe ich hier denselben Dichter, einen der Genossen Zarathustra's.

Im fünften Verse bittet der Dichter den *Ahura-mazda* um die richtige Erkenntniss der ihm mitgetheilten Offenbarungen und um die Gabe, das Gerade, Richtige und Wirkliche von dem Nichtseyenden, d. i. Falschen, Unwahren, oder mit andern Worten das Gute von dem Bösen zu unterscheiden. Diesem folgen drei Verse (6—8), die die Beschreibung des Wesens, der Eigenschaften und Wirkungen des höchsten Gottes zum Endzweck haben; aber weder unter sich, noch mit v. 5 enger zusammenhängen. Sämmtliche vier Verse haben indess denselben Dichter; das starke Hervortretenlassen des *Ahura-mazda*, als des einzigen wirklichen Gottes, während die andern höhern Genien nur als Kräfte und Gaben desselben erscheinen, das Streben, jenen Grundunterschied zwischen dem Wirk-

lichen und dem Nichtigen, dem Guten und Bösen immer tiefer zu ergründen, sowie die schöne, einfache und doch schwungvolle Sprache weisen deutlich auf Zarathustra als den Verfasser hin. Das Beste, d. i. das beste Lied oder den besten Spruch, besitzt *Ahura-mazda* allein, der wirklich ein Wissender ist, ruft der Prophet aus. Ihn würdigte er der besondern Offenbarung des Spruches, der Gesundheit und Wohlstand *(Haurvatât)*, Unsterblichkeit *(Ameretât)* und Wahrheit *(Asha)* verleiht; diese wichtige Offenbarung verkündigte er ihm durch den guten Sinn (6). Ob unter diesem Liede die zwei folgenden Verse zu verstehen sind, ist mir nicht recht wahrscheinlich, weil die Namen von *Ameretât* und *Haurvatât* darin fehlen. Der folgende Vers schildert den *Ahura-mazda* als das Urlicht, durch den im Anfang der Schöpfung nicht bloss die Menge der Himmelslichter entstand, sondern aus dessen Einsicht auch das Wahre und Wirkliche, die einzige Grundlage des Guten, hervorging. Nur er, der Ewige, derselbe zu aller Zeit, konnte dieses schaffen (7). Er war zuerst vor aller Schöpfung, er ist der Höchste im Natur- wie im Geistesleben, jegliche gute Gesinnung ist sein Werk; ihn schaut der Seher als der Wahrheit Wesenheit, d. i. als den Inbegriff aller Wirklichkeit und alles Lebens, dessen Handlungen voller Leben sind (8).

Von 9—12 lässt sich ein Zusammenhang nachweisen. Der 9. Vers konnte, weil darin, wenigstens zu Anfang, noch von *Ahura-mazda* die Rede ist, passend an den 8. angeschlossen werden; aber einen wirklichen innern Zusammenhang zwischen beiden kann ich nicht entdecken. Das kleine Stück handelt von den Wanderungen der *Ârmaiti*, vom Unterschied des Ackerbauers und des Nichtbebauers der Felder, des Lügenredners und Wahrheitredners. Der Sprache und Anschauung nach scheint es von Zarathustra selbst zu seyn. Der Inhalt und Gedankengang ist folgender: Die heilige Erde, deren Bebauung die erste Pflicht des *Ahura-mazda*-Dieners ist, wie der sie beseelende und ihre Bildungen schaffende Geist ist unter der Hand des höchsten Gottes; er umfasst sie und schuf ihr die Bahn, auf welcher sie als Glück und Heil gebende Genie vom Landmann zum Landmann zieht und an Dem vorübergeht, der sich nicht dem Landbau ergeben hat (9). Sie wählt sich unter Beiden den Landbauer, den Verehrer des Wahren und Reinen, der selbst lebendig ist, wie der höchste Gott, und die Schätze des guten Sinnes besitzt; dagegen weicht sie von den wild hin- und herstreifenden Nomaden, die zugleich Götzenverehrer sind, und schliesst sie aus von der Heilsbotschaft, die sie zu verkündigen berufen ist. Dieses Evangelium *(humareti)* ist die Lehre vom Glück und Frieden, das der Ackerbau gewährt; dieses Glückes sollen aber die Götzendiener nicht theilhaftig werden (10). Ja der Ackerbau ist um so höher zu achten, als *Ahura-mazda* selbst die Familiengrundstücke, die

Gaêthâ's (s. die wichtige Stelle 46, 12) angeordnet und zu ihrem Schutze Sprüche vermöge seiner Einsicht ersonnen hat; durch dieselbe Einsicht rief er auch die wirkliche Welt ins Daseyn und alle heiligen Gebräuche und Worte entstammen ihr. Da, wo zwischen Wahrheit und Lüge zu wählen ist, d. i. an dem Orte, wo beide Glaubensweisen noch neben einander bestehen, sucht der Verkündiger der Wahrheit, wie der Verkündiger der Lüge und Unwahrheit, der die wahre Wissenschaft Besitzende, wie der nur Nichtiges weiss, seine Lehren vorzutragen und zu vertheidigen, d. h. der gute und der böse Geist suchen auf die Menschen zu wirken. Der böse sucht durch Lug und Trug die Menschen zu bestricken; aber die *Ârmaiti*, die stets hin- und herwandelt, weiss genau, wo der Sitz des Guten und wo der des Bösen ist; sie kann daher die Menschen vor den Trugkünsten des Bösen schützen (11. 12).

Die Verse 13—16 bilden ebenfalls ein Ganzes; der Dichter richtet verschiedene Fragen an den lebendigen Gott über das Wesen und den Unterschied zwischen den Lügnern und den Wahrhaftigen. Der Dichter ist hier ebenfalls Zarathustra selbst. Die hier öfter vorkommende Formel: diess will ich dich fragen, scheint eine beliebte Einkleidung seiner Verkündigungen gewesen zu seyn; man vgl. namentlich c. 44; ja die Wirkungen dieser Formel und Redeweise sind noch in der spätern Literatur, wie im Vend., zu spüren. Wäre diese Weise, die neuen Lehren in die Form von Unterredungen mit *Ahura-mazda* einzukleiden, nicht die wirkliche Zarathustrische gewesen, so wäre kaum zu denken, wie diese Form bei der Abfassung späterer, von der Tradition dem Zarathustra selbst zugeschriebener Schriften so durchgreifende Anwendung hätte finden können. Der Inhalt unsers Stücks ist folgender: Zarathustra ist fest überzeugt, dass der hellleuchtende *Ahura-mazda* durch seine Flammenaugen als treuer Wächter alle Wahrheiten und Weisheiten und Alles, was bei nur kleinem Schaden grossen Vortheil gewährt, genau erspäht und demnach weiss (13). Der Inbegriff der Wahrheiten und Weisheit sind die Gebete; er möchte daher vor allem wissen, wie diejenigen, die bereits vorhanden sind, „die von den Schöpfern (d. i. Dichtern) geschaffen wurden", zu Stande kamen; aber nicht bloss die Art und Weise der Dichtung der guten Lieder und Sprüche will er wissen, sondern auch die Hervorbringung der Lügensprüche kennen lernen, alles nur zu dem Zwecke, um den tiefen Unterschied zwischen beiden nachweisen zu können (14). Da die Dichtungen die Gesinnung des Urhebers bekunden, so fragt er weiter nach dieser. Die Gesinnung eines Dichters, der dem Lügner zum Besitz verhilft, d. h. ihn unterstützt zum Nachtheil der Frommen, kann nur eine schlechte seyn; der gute dagegen sucht weder Vieh noch Leute des frommen Landmanns durch Sprüche zu verletzen (15). Zarathustra fragt ferner, wie, auf welche Weise das Oberhaupt eines Hauses,

eines Bezirks oder eines ganzen Landes zur Verbreitung der wahren Religion beitrage, wann er diess thue und welche Thaten er zu diesem Zwecke vollbringe (16).

Die Verse 17—20 enthalten Bruchstücke eines öffentlich vor einer grossen Versammlung, vielleicht kurz vor Beginn einer Schlacht gegen die Götzendiener, vorgetragenen Liedes. Der glühende Religionseifer, der sich bis zur Aufforderung, die Lügner, d. i. die Andersgläubigen, mit dem Schwerte zu tödten, gesteigert hat und der uns noch aus vielen andern Stellen der *Gâthâ's* entgegenweht (vgl. 46, 5), verrathen den für seine Lehre begeisterten Propheten und Führer, der hier nur Zarathustra selbst seyn kann. Er fragt die versammelte Menge seiner Anhänger, unter denen wohl auch mancher Halbbekehrte war, wessen Glaube der grössere und bessere sey, der des Götzendieners oder der des *Ahura-mazda*-Verehrers? Derjenige, welcher die höhern Wahrheiten kennt, möge, weil nur der Glaube an den lebendigen Gott der wahre seyn könne, diese Dem, der sie noch nicht kenne, mittheilen; dieser aber solle sein Ohr nicht gegen ihre Wirkungen verschliessen. Damit die gute Sache siege, wird der lebendige Gott um Stärkung des frommen guten Sinnes und Glaubens seiner Anhänger vom Propheten gebeten (17). Da die Sprüche und Lieder der Götzendiener, worunter wir die Wedalieder zu verstehen haben, immer noch wegen ihres Alters in einem gewissen Ansehen stehen mochten, so warnt der Prophet nachdrücklich vor ihnen, weil Haus und Dorf, Bezirk und Land dadurch nur ins Verderben gestürzt würden, und fordert die Schaar seiner Treuen zur sofortigen Ermordung der Götzendiener auf, denn nur so können die schädlichen Wirkungen ihrer Sprüche ganz zu nichte gemacht werden (18). Der wirkliche und wahrhaftige Verehrer des lebendigen Gottes wird sich indess nicht durch die Sprüche der Lügner irre leiten lassen, sondern ohne Furcht mit Freimüthigkeit nur auf die Worte hören, die der lebendige Gott in seinen Feuerflammen die Seher schauen lässt (19). Wenn ein Götzendiener den zur wahren Religion Bekehrten zum Abfall bewegt, so wird dieser Verführer all sein Eigenthum verlieren und in das Dunkel, d. i. Elend und Noth, gestossen werden für immer. Die Kraft des Glaubens wird indess alle, die das gute Leben zerstören, gänzlich vernichten (20).

Die zwei letzten Verse des Capitels, 21 und 22, stehen in keiner nähern Verbindung mit dem eben besprochenen Stück. Beide haben einen ähnlichen Inhalt. *Ahura-mazda* verleiht seinem Verehrer in Wort und That, dem tapfern Kämpfer gegen das Böse, die höchsten Güter, Wohlstand und Unsterblichkeit, sowie den guten frommen Sinn (21). Denn der gutgesinnte Verehrer fördert die Wahrheit und alles Gute, und ist somit ein Helfer *Ahura-mazda's*

selbst in seinem steten Kampfe gegen das Böse (22). Beide Verse verrathen ganz die Zarathustrische Anschauung und sind wahrscheinlich von ihm selbst oder einem seiner Gefährten verfasst.

V. 1. *Tâ vē urvâtâ mareñtô* Nerios.: *tâuća prasiddhâu manjâmahâi; kila ǵânîmaḥ avistavâṇîm̃ća arthamća.* Die Uebersetzung des *urvâtâ* durch *prasiddha*, berühmt, ist unrichtig, wenn gleich die nähere Erklärung der „zwei berühmten" durch *Avestâ* und *Zend (artha)* den Rest einer richtigern Anschauung enthält. Denn so viel ist gewiss, dass unter *urvâtâ* heilige Worte und Sprüche zu verstehen sind (s. die Stellen im Gloss.), wenn auch an *Zend-Avestâ* in der spätern Bedeutung des Worts als Sammlung aller Urkunden des Zarathustrischen Glaubens nicht zu denken ist. Von dem Worte lassen sich zwei Etymologieen geben, von *vâ*, wehen, + *ur* = *ut* und *vat*, sprechen, reden, + *ur*, sodass es entweder das Herausgewehte, d. i. Ausgehauchte, oder den Ausspruch, die Verkündigung bedeutet. Die erstere Ableitung scheint die richtigste. — *Vi-mareñćaitê* scheint dem Zusammenhange nach eine 3. Person Verbi seyn zu müssen; aber in diesem Falle hätten wir wegen des *jôi* nothwendig den Plural *mareñćaiñti* oder *mareñćeñti* zu erwarten. Da keine Handschrift den Plural hat, so ist es bedenklich, ihn ohne Weiteres herzustellen. Nerios. hat den Sing. *(vi-lumpati)*. Es bleibt uns daher nichts Anderes übrig, als bei *mareñćaitê* zu bleiben und dieses als Dativ des Part. praes. zu fassen. Man vergl. *gaêthâo mareñćjânahê*, die *Gaêthâ's* verderbend, Jt. 13, 137 (vom bösen Geist); *mareñćiñti* Jt. 6, 3. Das Part. „dem Mordenden" bildet dann einen ganz passenden Gegensatz zu *mazdâi*, „dem Mazda" am Schlusse des folgenden Satzes. — Zu *vahistâ* ist aus dem Vorhergehenden *vaćâo* zu ergänzen. — *Jôi zarazdâo añhen mazdâi* Nerios.: *je pravṙttidâḥ sañti mahâǵñânibhjaḥ*, welche den grossen Weisen Thätigkeit verleihen. Dem *zarazdâo* entspricht *pravṙttidâ*, Thätigkeit schaffend, wie dem Substantiv *zarazdâti* 43, 11 das Abstr. *pravṙttidâti*. Diese Deutung des Worts ist aber nicht stichhaltig, da sie nicht nur keinen guten Sinn giebt, sondern auch etymologisch sich nicht rechtfertigen lässt. Da sich aus den Parallelstellen (Jt. 13, 25. 26 *zarazdâtema*, J. 43, 11 *zarazdâtis*, vgl. Jt. 10, 9. 51. 13, 47. 92. 115) nichts Sicheres für die Bedeutung des Worts erschliessen lässt, so sind wir auf die Etymologie gewiesen. Dass es in *zaraz* und *dâ* zu zerlegen ist, leuchtet ein; *zaraz* ist entweder gleich *zarad*, skr. *hṙd*, Herz, oder gleich *zarat*, skr. *ǵarat*, singend, preisend; an die skr. Wurzel *har*, nehmen, darf nicht gedacht werden. Die erste Ableitung verdient den Vorzug. So heisst es eigentlich „das Herz gebend", d. i. ergeben, welche Bedeutung an unserer Stelle vortrefflich passt, namentlich auch zu dem von *zarazdâo* abhängigen Dativ *mazdâi*. Der Form nach muss es Nom. plur. seyn; statt *zarazdâo* sollte man dann aber *zarazdâoñhô*

erwarten. Indess konnte sich die Endung *âoñhô* leicht zu *âo* zusammenziehen. Durch die Form *zarezdâ* (Instrum.) in v. 12 unsers Capitels, welche „durch das Herz" bedeuten muss und ein Thema *zarazd* oder auch *zarazda* voraussetzt, könnte man leicht verleitet werden, *zarazdâo* als Nom. plur. neutr., die Herzen, zu fassen; aber dazu würde das Relativ *jôi* = qui schlecht passen.

V. 2. *Jêzi — urvânê* Nerios.: *jad niçîkshatê tasja mahatvam̃ jad dîner na pratibudhjati.* Diese Uebersetzung ist frei und etwas schwer verständlich. Dem *urvânê* soll *pratibudhjati*, er erwacht, entsprechen. Worauf der Instrum. plur. *âis*, der gar nicht übersetzt ist, wenn ihm nicht *tasja* entspricht, bezogen werden soll, lässt sich aus Nerios. nicht ersehen. Es kann aber kaum einem Zweifel unterliegen, dass er auf die *urvâta* zurückgeht. — *Advâo — vaqjâo* Ner.: *agram̃ çajatvena upari pratipâdanam uttamam; ćet vastuni jaǵadînih̤ sam̃dig(k)tvena na bhaved dṙshṭânter ǵagatjâh̤ komalam̃ kârjam.* Nach der Uebersetzung der einzelnen Worte zu urtheilen — denn das Ganze giebt keinen recht verständlichen Sinn —, ist fast alles falsch gedeutet. Dem *advâo* soll *agram̃ çajatvena*, „vorn auf oder mit dem Lager" entsprechen, wobei der eigentliche Casus und die Beziehung zu *vaqjâo* ganz ausser Acht gelassen ist. *Advâo* ist deutlich eine Dualform und zwar Genitiv, man vgl. *ahvâo* von *ahû;* als Thema ergiebt sich ein *adu*, das im Zendawesta sonst nicht weiter bekannt ist. Dagegen treffen wir später hie und da ein *adhu*, das bei der häufigen Verwechslung von *dh* mit *d* unbedenklich als identisch mit diesem erschlossenen Thema angesehen werden kann, um so mehr, als wir von *adhwan*, Weg (skr. *adhvan*), 44, 3 den Accusativ *advânem* mit *d* für *dh* haben. Dieses *adu* oder *adhu* ist indess nur eine kürzere Form von *adhwan*, Weg. Man vgl. Jt. 8, 29: *uç vô apãm adhavô apaiti eretâo ǵaçâoñti*, eurer Wasser unhemmbare Pfade treten hervor (erscheinen). Davon abgeleitet ist *adhavis* Jt. 10, 143: *jêñhê vâshem hañgerewnâiti adhavis*, dessen (Mithra's) Wagen der Wanderer erfasst; vgl. *adhavîs* Jt. 1, 14 als Name des *Ahuramazda* neben *vîdhavîs*. Mit *advâo* ist *vaqjâo* eng zu verbinden. Bei letzterm Wort denkt man zunächst an einen Comparativ von *vañhu*, gut, und in der That würde *vaqjô* auch vollkommen dem wedischen *vasjas*, besser (eigentl. Compar. von *vasu*) entsprechen. So fasst es wirklich auch Nerios., der *uttamam* hat. Da aber die Bedeutung gut und noch weniger die von besser hier einen erträglichen Sinn giebt, so trage ich kein Bedenken, davon abzugehen. Ich stelle *vaqjâo* mit Formen wie *maqjâo, thwaqjâo, qaqjâo* zusammen und sehe darin nur einen Genitiv dual. einer Adverbialform von *vē* = *vas*, vestrum. Beide Genitive können nun entweder von *aibî derestâ* oder *urvânê* abhängig seyn. Letzteres ist vorzuziehen, aber *urvan* kann dann nicht gut seine gewöhnliche Bedeutung Seele hier behalten. Die „Seele eurer beiden Wege" klingt zu sonderbar. Daher möchte

ich *urvan* in einem andern Sinne fassen. Der Ableitung nach ist es gewiss nicht mit skr. *arvan*, schnell, Renner, zusammenzustellen, da dieses im Baktrischen *aurvan* lautet, sondern ist von der Wurzel *vâ*, wehen, mit der Präposition *ur* = *ut* herzuleiten, sodass es eigentlich das Aushauchende, Wehende heisst; denselben Sinn hat ja *âtmâ*, animus, ursprünglich auch. Da *urvâtâ* in den Zarathustrischen Stücken die von *Ahura-mazda* ausgehauchten Sprüche bezeichnet, so ist *urvan* der Aushaucher, Sprecher selbst. *Ahura-mazda* kann indessen unter diesem Sprecher hier nicht verstanden werden, wahrscheinlich ist der Prophet selbst oder auch der *Gēus urvâ* gemeint. *Advâo*, „die beiden Wege", sind wohl die beiden Leben, doch könnte man auch die Wege zum Guten und Bösen oder zum Himmel und zur Hölle darunter verstehen. Man vgl. zur Anschauung 46, 10. 11. — Ueber *aibî-derestâ* s. zu 34, 4 und 50, 5. — *Aṭ* — *âjôi* Nerios.: *evaṁ jushmâsu sarve âjanti; kila sarve 'pi svâdhînatve jushmâkam âjanti.* Die Casus sind in dieser Uebersetzung nicht beachtet; *viçpēñg* ist deutlich Accusativ und *âjôi* kann nur eine erste Person sing. und nicht eine dritte Pluralis seyn. Schwierigkeit macht der Dual *vâo*, euch beiden, der sich mit dem Plural *viçpēñg* in keinen rechten Einklang bringen lässt. Daher wollte ich früher *viçpēñgâjôi* als ein Wort lesen und ihm die Bedeutung „keinen Seufzer machen, d. i. sich nicht kümmern" (von *çvas* und *vi*) beilegen; aber diese Erklärung ist als zu künstlich zu verlassen. Wenn wir nicht für *vâo* mit Bf. und Bb. *vâ* lesen wollen, was sehr bedenklich ist, so müssen wir den Dual *vâo* in dem Sinne des Plurals *vē* = *vas* gesetzt denken. Der Dual konnte hier leicht missbräuchlich für den Singular stehen in Folge der kurz vorhergehenden Duale *advâo* — *vaqjâo*. — Der Satz *aṭ* — *âjôi* hängt mit dem folgenden *jathâ* — *vaedâ* eng zusammen. — *Mazdâo* — *ġvâmahî* Neriosengh: *Hormizdât tebhjaḥ tâṁ prâptiṁ ćet punjasaṁçṛshṭâm jâćajâmaḥ* [*miçâṁspitebhjaḥ vajam enâṁ saṁpattiṁ mânushâṁ Hormizdâća ćet kârjâja punjâjaća asmâkam asti jâćajâmaḥ*], wenn wir von Ormuzd für diese den Gewinn, der aus dem Reinen entsteht, erlangen. *ãçajâo* ist hier mit *prâpti* wiedergegeben, welcher Uebersetzung wohl eine Ableitung von der Wurzel *aç*, *aṁç*, erlangen, zu Grunde liegt. Wenn gegen diese Ableitung auch an sich nichts einzuwenden ist, so kann doch die dem Worte beigelegte Bedeutung „Erlangung, Gewinn" nicht wohl die richtige seyn. Der Form nach scheint es Genit. sing. eines Thema's *ãçâ;* aber da das dem *ãçajâo* beigegebene *ajâo* auch Genit. dual. masc. ist (s. 30, 5), so kann *ãçajâo* ebenfalls Genit. dual. eines Thema *ajâo* seyn. Diess ist mir um so wahrscheinlicher, als das wedische Sanskrit kein *ãçâ*, wohl aber ein *ãça* kennt. Dieses heisst Theil, Antheil. Unter „diesen beiden Theilen" könnte man zunächst zwei Parteien verstehen, die gläubige und die ungläubige. Aber die Worte *jâ* — *ġvâmahî* sprechen dagegen. Auf „die beiden Wege" lässt es sich auch nicht

gut beziehen. So bleibt noch die Beziehung auf „die beiden Leben". Das *jâ* ist Instrumental wodurch, und geht auf *ratûm* zurück. — Dem *ǵvâmahî* legt Nerios. gewiss mit Unrecht die Bedeutung flehen, erflehen, bei, während es nur leben (von *ǵiv*) bedeuten kann.

V. 3. *Jãm — khshnûtem* Nerios.: *jaṁ datte adṙçjatajâ agnim açavahistaṁća pari ǵñâpitum prativâdinâm prabodham; kila çuddhaṁća prakaṭîkurute açavahistaṁća agniṁ patiṁ*, das Feuer und den Ashavahista lässt er auf unsichtbare Weise die Einsicht der Vertheidiger erkennen, d. h. er macht, dass die Vertheidiger des Glaubens die unsichtbare Macht des Feuers und des Amshashpand Ardibehesht erkennen lernen. Der ganz alterthümliche und daher schwer verständliche Satz kehrt mit geringem Unterschied in der Verbindung mehrmal in den *Gâthâ's* wieder, s. 31, 19. 47, 6. 51, 9. 43, 12, während er dem ganzen übrigen Zendawesta unbekannt ist. Die Hauptschwierigkeit macht *rânôibjô*. Nerios. hat es hier und an zwei andern Stellen, 31, 19. 43, 12, mit *prativâdin*, einer, der antwortet, vertheidigt, 51, 9 durch *saṁvâdakara*, eine Unterredung haltend, übersetzt. Worauf sich diese Deutung stützt, lässt sich schwer sagen. Sollte vielleicht an neupers. *rândan*, vertreiben, abwehren, gedacht worden seyn? Schon der Umstand, dass sich beim besten Willen keine recht klare Ableitung des Worts in der von Nerios. angenommenen Bedeutung finden lässt, macht diese etwas bedenklich. Da aber auch durch sie nirgends ein guter Sinn gewonnen werden kann, so werden wir wohl davon abstehen müssen. Mit *râna*, Schenkel oder Hüfte im Vend., noch vollständig erhalten im neupers. *rân*, id., lässt sich nichts anfangen. Ich deutete es früher als Seite, Marke, durch das der Erde oder Kuh gegebene Prädikat *rânjôçkereti*, das ich rundseitig erklären zu müssen glaubte, verleitet (s. zu 44, 6). Das wedische *raṇa*, Schlacht, eigentl. Schlachtgeschrei, von *raṇ*, tönen, sich freuen, giebt keinen wirklich befriedigenden Sinn, auch wenn *raṇa* in der Bedeutung Freude oder ein sich Freuender (letzteres ginge nicht gut an), gefasst wäre. „Du giebst Denen, die sich über Jemandes Feuer und Reinheit freuen, Zufriedenheit" (?) wäre etwas zu matt und unpassend. Da sich im Sanskrit kein irgendwie passendes Wort, das lautlich unserem *râna* genau entspräche, findet, so liegt, da es doch kein unarisches Fremdwort seyn kann, die Vermuthung nahe, es sey ein Anlaut weggefallen. Ich dachte zunächst an skr. *prâṇa*, Athem, Lebensgeist. Aber da anlautendes *p* nicht gut wegfallen kann — wenigstens ist mir kein Beispiel bekannt — und der Sinn, wenn auch nicht ganz unpassend, doch etwas gekünstelt wäre, so müssen wir davon abgehen. Auch mit *araṇa*, fremd, können wir wenig Glück machen. Dagegen sehe ich in dem wedischen *araṇi*, womit die beiden Hölzer, denen durch Reibung nach alter Sitte das Feuer

entlockt wurde, bezeichnet werden, das vollkommen Entsprechende. Der Wegfall des anlautenden *a* darf nicht befremden, man vergl. *ratu* = skr. *ṛtu* (für *artu*), für *aretu* oder *aratu*, *rapithwem* für *arempithwem* in den *Gâthâ's* (44, 5). Die Dehnung des zweiten *a* zu *â* ist ebenso wenig auffallend, man vergl. *çpitâma* für *çpitama*. Da uns von dem fraglichen Wort der Nominativ nicht erhalten ist, sondern nur die Casus obliqui *rânôibjô* und *rãnajâo*, sowie die Form *rânjô* in dem Compositum *rânjôçkeretîm*, so lässt sich nicht mit Bestimmtheit behaupten, wie das Thema gelautet habe. *Rânôibjô* (Dat. pl.) führt auf *râna*, *rãnajâo* (Gen. sing. fem. oder Gen. dual.) auf *rânâ* oder *râṇa*, *rânjô* dagegen auf *râni*. So kämen wir auf drei Formen des wedischen *arani*, *aranî*, im Baktrischen *râna*, *rânâ* und *râni*, was auf den ersten Blick seltsam erscheint. Aber bei einem nur noch selten und in bestimmten Formeln gebrauchten Worte, das bereits im Aussterben begriffen ist, lässt sich eine solche Themenverwirrung leicht begreifen. Den klarsten Beweis, dass unter den *rânôibjô* die beiden *Araṇi's* zu verstehen seyen, liefert der 19. Vers unsers Capitels, wo ganz deutlich von dem in die beiden *râṇa's* gelegten Feuer die Rede ist. Dass dort von den meisten Mss. *rãnajâo* für *rânajâo* geschrieben wird, darf nicht irre machen; denn alle übrigen Ausdrücke stimmen zu genau mit den andern Stellen, wo *râna* für *rãna* geschrieben ist, als dass ein wirklicher Unterschied zwischen beiden angenommen werden könnte. — *Khshnûtem* ist Acc. eines Femin. *khshnût*, das für *khshnûti* steht, wie *ishud* für *ishudi*. Die Bedeutung Verehrung kann ihm hier nicht beigelegt werden, wohl aber die von Opfergabe, was das Wort seiner Ableitung nach eigentlich bedeutet. Das in die beiden Hölzer gelegte Feuer wird als eine Darbringung oder Gabe des höchsten Gottes betrachtet. *Âthrâćâ ashâćâ* sind von *khshnûtem*, „Gabe an Feuer etc.", abhängige Instrumentale. Schwierigkeit scheint noch *ćôis*, das sich in keiner der Parallelstellen findet, zu machen. Nerios. giebt es durch *pari-ǵñâpitum*, erkennen, es wohl von *ći*, wissen, ableitend. Es ist aber schwerlich eine Verbalform, — als solche könnte es nur eine zweite Person sing. seyn, — obschon 47, 5 diess zu beweisen scheint (s. zu der Stelle), sondern der Genitiv des Pronomen indef. *ćis*, das auch Fragepronomen ist (43, 7). In der der unsern am nächsten kommenden Stelle 51, 9 steht für *ćôis*: *thwâ*, dich oder durch dich. Diese auffallende Verwechslung erklärt sich, will man an einer der Stellen nicht einen entschiedenen Irrthum annehmen, nur dann, wenn wir unsere Stelle als Frage, die andere als Antwort fassen. *Ćôis* ist dann Fragewort: Wessen Gabe an ewigem Feuer (eigentl. an Feuer und Fortdauer) legtest du in die beiden Reibhölzer? Den syntaktischen Schwierigkeiten, die bei dieser Fassung von *jãm* — *ćôis* bereitet werden, begegnet man am einfachsten durch die Annahme einer Contraction des Relativ- mit dem Interrogativsatze, die so aufzulösen ist: Wessen ist die Gabe, d. i. von wem

kommt die Gabe her, die du in die Reibhölzer legtest? oder: ist die Gabe, die du — legtest, von irgend Jemand? 51, 9 giebt die Antwort: Du legtest oder schufest sie durch dich selbst, nicht durch Jemand anders. Ueber derartige Fragen vgl. im Allgemeinen c. 44. — *Jjaṭ urvâtem ċazdôññhvadebjô* Nerios.: *jaċċa prakâçatvam pratidvandinâm (-dvinâm) vivektuḥ; nîrañgamatvam (nirgamatvam) divjaçja (-sja)*, und was das Bekanntwerden des Störers der zum Kampf (gegen das Böse) Verbündeten, die Vertreibung des Teuflischen ist. Das Wort *ċazdôññhvadebjô*, wie mit Westerg. zu schreiben ist, hat Nerios. nach andern Lesarten zerlegt und zwar in zwei Theile. Es entsprechen ihm hier die Worte *pratidvandvinâm vivektuḥ*, in der einzigen Parallelstelle 44, 5 *sakhjâ (?) vivektuḥ* (Trenner der Freundschaft). Bei dieser Erklärung hat der Uebersetzer wohl an die Wurzel *ċhid*, trennen, zerschneiden, gedacht; aber diese Wurzel lautet im Baktrischen voller: *çċiñd* = lat. scindere. Schon aus diesem Grunde ist eine Ableitung davon nicht wohl zulässig. Auch *ċhad*, bedecken, verhüllen, worauf ich es früher zurückführte, ist nicht zu gebrauchen, da die Lautverbindung *ċazd* nicht genügend erklärt werden könnte. Das Richtigste ist wohl die Ableitung von der Wurzel *ċit*, erkennen, und zwar zunächst von dem Substantiv *ċetas*, mit dem Suffix *vat*, gebildet wie *aoǵôñhvat* von *aoǵañh* = *oǵas* + *vat*. Gegen diese Ableitung lässt sich einwenden, dass *ċetas* im Baktrischen doch nicht leicht zu *ċazdô* werden könne, da gewöhnlich nur dem durch Erweichung des Schlusskonsonanten einer mit *a* beginnenden Sylbe entstandenen sanskritischen *e* (z. B. *edhi* aus *ad-dhi* für *as-dhi*) im Baktrischen *azd* entspricht, nicht aber dem aus *i* durch Gunirung entstandenen *e*, wie diess bei *ċetas* von *ċit* zutrifft. Jedoch Bildungen, wie *vazdañh* = skr. *vedas*, Schatz (von *vid*), sprechen doch für die Möglichkeit einer Ableitung des *ċazdô* aus *ċetas*. Das *d* darf nicht befremden; das *v* des Suff. *vat* übte seinen erweichenden Einfluss aus. Die Bedeutung anlangend, so ist man geneigt, das Wort durch einsichtig, weise, zu erklären. Diese ist indess etwas zu allgemein und ungenau. Ich lege die speziellere Bedeutung des *ċit*, anzeigen, offenbaren, zu Grunde. *Agni* heisst Rv. I, 65, 5: *ċetishṭho viçâm*, der den Stämmen am meisten anzeigt, offenbart; und II, 5, 1 *ċetanaḥ*, der Offenbarer; vgl. I, 13, 11: *avasṛǵa vanaspate deva devebhjô haviḥ pra dâtur astu ċetanam*, entlass, glänzende Vanaspati, das Butteropfer zu den Göttern; es möge Anzeige des Gebers seyn (der Geber möge den Göttern genannt werden)! Hienach kann dem *ċetas* füglich die Bedeutung Offenbarung, Verkündigung, beigelegt werden, sodass das lautlich entsprechende *ċazdô* + Suff. *vat* „mit Offenbarung versehen", d. i. Einer, der die Offenbarung besitzt und verkündigen kann, heissen muss. — Für das *urvatem* der Handschriften wird nach andern Stellen besser *urvâtem* gelesen, da nur ein „Ausspruch" darunter zu verstehen ist, ein *urvatem* mit besonderer Be-

deutung giebt es aber nicht. — Das Sätzchen *hizvâ — vâurajâ* enthält eine Bitte an *Ahura-mazda*, des einfachen Sinnes: beschütze alle Lebendigen mit der Zunge deines Mundes. Allein diese Bitte ist in erhabener feierlicher Rede so ausgedrückt, dass das wichtigste Nomen, „die Zunge deines Mundes," im Nominativ absolut voransteht und dann an der Stelle, wo wir es in ruhiger Rede zu erwarten hätten, durch das Relativum *jâ*, das als Instrumental zu fassen ist, wiederholt wird.

V. 4. *Jadâ — ârmaitî* Nerios.: *ǵadiddânena (?) açavahistasja nimam̃trakâḥ smaḥ punjasja mahâǵñâninaḥ svâmino bhaktiçîlâjâçća pṙthivjâḥ; kila asmâkam uttamatvam evam astu jathâ teshâm̃ saktâ bhavâmaḥ nimam̃trajitum*, wir sind Anrufer des Ashavahista, des Reinen, des grossen Weisen, des Herrn, und der gabenreichen Erde. Auf den ersten Anblick ist man geneigt, dieser Auffassung Nerios. im Allgemeinen beizustimmen; aber es fragt sich sehr, ob dem *sevîm* hier die Bedeutung „anzurufend" (sanskr. *havja*) gegeben werden kann, wonach der Satz hiesse: wann die Wahrheit und die lebendigen Weisen anzurufen sind; denn das Folgende spricht entschieden gegen eine solche Fassung. Zudem wäre der Gebrauch des Verbi substantivi in diesem Falle vollkommen überflüssig und kaum zu begreifen, warum nicht für *sevîm añhen* der Plural *sevijâoñhô* gesetzt wäre. Am richtigsten scheint mir *sevîm añhen* als eine Phrase ähnlicher Bedeutung wie *zavēñg ǵaç* (s. zu 28, 4) zu fassen; *sevîm* ist aber dann Accusativ, mag man nun *sevja* oder *sevi* als Thema annehmen. *Zavēñg ǵaç* ist r u f e n g e h e n, d. i. sich zum Rufen anschicken; *sevîm as*, zum Rufe daseyn, d. i. auf den Ruf erscheinen, oder kürzer: g e r u f e n s e y n. Schwierig ist die Verbindung mit den folgenden Worten *ashićâ ârmaitî.* Das *ćâ* ist höchst unbequem und lässt sich kaum anders ausser als Einführung des Nachsatzes erklären. Da aber eine solche Einführung durch *ćâ*, u n d, sonst nicht vorkommt und *ashi* der Verbindung nach nur ein Adjectiv von *Ârmaitî* seyn könnte, was es sonst n i e ist, die Form *ashi* als Vocativ nicht regelrecht erscheint, so kam mir der Gedanke, *ashićâ* als ein einziges Wort und zwar als Imperativ von *hić* = skr. *sić*, g i e s s e n, a u s g i e s s e n, übertragen v e r l e i h e n, zu fassen. Das Augment *a* darf nicht befremden, wir haben es auch sonst beim Imperativ, so bei *avaênatâ* 30, 2; das *sh* für *h* steht nur des anlautenden *a* wegen, man vgl. *shavaitê* für *havaitê* 29, 3 (s. die Note) wegen des vorhergehenden Vocals. — *Vahistâ — manañhâ* Nerios.: *utkṙshṭa tvam abhîpsâmo Gvahmanam; kila mahjam̃ prasâdam̃ dehi*, wir wünschen die Vortrefflichkeit, den Bahman; gieb mir Gunst. Ueber *ishaça* s. zu 50, 2. — *Varedâ* kann hier nur Instrumental eines Nomens *vareda* seyn; über die Bedeutung der Wurzel *vared* s. zu 28, 4.

V. 5. *Tat — vahjô* Nerios.: *jan majâ kârjam punjam vaktam (uktam) asti tena te jad uttamam prasâdadânam katham svijam çakjate karttum*, wie kann man sich, wenn man das von mir verkündete Reine thut, dadurch deine höchste Gnadengabe erwerben? — *Vîći-djâi*, Inf. von *vî-ći*, heisst nie „thun, machen", wie Nerios. anzunehmen scheint, sondern nur unterscheiden und durch Unterschied erkennen. Das *jjat* führt einen Zwischensatz ein, zu dem noch die drei ersten Worte der folgenden Zeile *vîdujê vohû manańhâ* zu ziehen sind. *Vîdujê* (Nerios.: *vetřtvam*) kann keine Infinitivform seyn, wie ich früher annahm, sondern ist nur eine erste Person medii, wie klar aus 29, 3 hervorgeht. Es ist das Verbum finit. zu dem mit *jjat* eingeführten Satze. — *Dâtâ* ist keine zweite Person plur. imperat., sondern das Part. pass. plur. neutr. — Für *mēñćâ daidjâi* hat Nerios.: *mahjamća dehi*, gieb mir; in der Parallelstelle 44, 8 für *mēñdâidjâi: me dâtim brûhi;* 53, 5 für *mēnćâ î mãzdazdûm*: *ǵñânatâ ajam me dehi*, die Erkenntniss, die gieb du mir. An zwei Stellen deutet sonach Nerios. *mēñ* durch meiner = *mana, mama*, an der dritten: Erkenntniss, es wohl auf die Wurzel *man*, denken, zurückführend (s. weiter zu 28, 5). Die Bedeutung meiner ist aber nirgends stichhaltig; zudem wäre es auffallend, warum gerade das Verbum *dâ*, machen oder geben, das sonst immer mit dem Dativ construirt wird, hier mit dem Genitiv construirt seyn sollte. *Mendâidjâi* Jaç. 11, 9, zu fünf Theilen machen, kann nicht hieher gezogen werden, da es in den angeführten Stellen nirgends einen guten Sinn giebt. Möglich ist immerhin, dass es ein Terminus technicus ist, dessen wahren Sinn wir nicht mehr verstehen. Sollte es: die fünf Herren anerkennen, deren höchster Zarathustra selbst ist, heissen nach Jaç. 19, 18? Aber eine solche Bedeutung kann nur nach-zarathustrisch seyn, während unser Capitel sicher Aussprüche von Zarathustra selbst enthält; daher müssen wir von dieser Bedeutung absehen. An die skr. Wurzel *mand*, sich freuen, kann desswegen nicht gedacht werden, weil diese keine Trennung zulässt, was bei *mēñdâidjâi* der Fall ist, da wir daneben *mēñćâ dâidjâi* haben. Ich kann darin nur eine Zusammensetzung der Wurzel *man*, denken, meinen, mit *dâ* sehen, ganz nach *jaoźdâ* von *jaos* + *dâ* gebildet; daher auch die Möglichkeit einer Trennung. Die Bedeutung ist gedenken, erinnern. — *Jêhjâ mâ ereshis* Nerios.: *jena me aććhedaḥ; kila tena ǵñânena sadâćârinâ pratjuttaram aććhedam çakto bhavâmi dâtum*, darin ist meine Unzerstörbarkeit; durch diese immerwährende Erkenntniss vermag ich eine unumstössliche Antwort zu geben. *Ereshis* ist mit *aććheda* übersetzt, sodass wir Grund haben, anzunehmen, Nerios. habe es von der Wurzel *rash*, verletzen, = *ćhid* + a privat. abgeleitet. Diese Erklärung ist aber nicht bloss sprachlich ganz unzulässig, sondern in unserem Verse auch sinnlos. Dem Wort entspricht lautlich vollständig das skr. *řshi*, Dichter, Seher, wie *ereshva* dem *řshva*. Aber der Accusativ *mâ* scheint eine Verbalform

zu verlangen. Als solche könnte *ereshis* eine zweite Person sing. aor. von *ere* = *ṛ*, gehen, oder von *eresh* = *arsh*, fliessen, seyn. Da sich ohne zu grosse Künstelei kein nur halb befriedigender Sinn ergiebt, so müssen wir von dieser verbalen Deutung abstehen. Durch die Zurückführung auf *erez*, wahr, richtig, ist mehr gewonnen; der Wechsel von *z* mit *sh* im Inlaut vor Vocalen ist etwas bedenklich, im Auslaut dagegen kann es leicht eintreten, vgl. *eres* für *erez* und *mas* für *maz*. Da sich die Deutung als „Seher" an unserer Stelle nicht durchführen lässt, so halte ich es für das Einfachste, bei der Ableitung von *eres* = *erez* zu bleiben; aber dann ist nicht *ereshis*, was nur ein Nominativ seyn könnte, sondern mit K. 5. *ereshes* zu lesen, was ein Genitiv von *eres* ist, gebildet wie *neres* von *nar*, Mann. Der Accusativ *mâ* ist dann mit *mĕñdâidjâi* zu verbinden, sodass nur *jêhjâ ereshes* zusammengehören; der erste Genitiv ist vom Verbum abhängig und der zweite ist nur eine Folge der Attraction und steht statt des Nomin. — Der letzte Satz ist ohne Verbum; er ist von den frühern Sätzen abhängig und giebt nur ein Resumé. Von *jâ* — *añhaitî* hat Nerios.: *jad asti ućjate jaćća nâsti*, wonach irrig die Negation nur auf *añhaitî* bezogen wird, während sie auch auf *añhaṭ* gehen muss.

V. 6. *Ahmâi* — *haithim* Nerios.: *asâu asti utkṛshṭataraḥ* [*âćârjebhjaḥ çishjebhjo vâ*] *jô me vettatajâ (-tṛtajâ) vaktâ viçadam*, der ist der Beste [für Lehrer oder Schüler, — unter Lehrern oder Schülern?], der durch meine Erkenntniss das Wahrhaftige sprach. Der Sprechende kann hier nicht *Ahura-mazda* seyn, sondern dieser ist der Prophet selbst. Der, von dem gesprochen wird, der *vîdvâo*, ist dagegen der höchste Gott. — *Jjaṭ* — *manañhâ* Nerios.: *jâvad asmin uttamam̃ vikaçajati manaḥ; kilâsja Gvahmano vapushi abhjâgataḥ*, so lange er hierin den besten Geist offenbart, d. i. in die Gestalt des Bahman eingegangen. *Vakhshaṭ* lässt eine mehrfache Erklärung zu, 1) als Imperfect von *vakhsh*, wachsen, 2) als Aorist von *vaz*, führen, 3) als Aorist von *vać*, reden. Die Parallelstellen 48, 6 und 34, 13 (*urvâkhshat*) sprechen zwar entschieden für die erstere Ableitung, aber der Sinn erfordert die dritte; vgl. *urvâkhsaṭ* 44, 8.

V. 7. *Jaçtâ* — *qâthrâ* Nerios.: *prâptoća (?) pramânam̃ prathamam̃ roćishi sam̃çlishṭâ subhatâ; kila jaḥ prâg adṛçjatâjâm̃ tataḥ tasjedam̃ kim̃ćit prâptam evâsti jat sṛshṭâu punaḥ prâpnoti*, und erreicht ist der erste Grund, die liebliche Schönheit im Licht, d. i. wer in der Geistigkeit vorwärts schreitet, von dem wird dadurch alles erreicht, was er bei der Schöpfung wieder erreicht (d. i. was ihm wohl bei der Neuschöpfung des Leibes, der Todtenauferstehung, zu Theil wird). Für *jaçtâ* = *jaç* + *tâ*, i. e. qui hæc oder hoc (vgl. *jaçtêm* 46, 4. 6) wird vielleicht besser *jaçćâ* gelesen; *ç* und *t* konnten beim Abschreiben leicht verwechselt werden. Auch Nerios. hat ein *ća*

gelesen, wie seine Uebersetzung zeigt. Behält man das *tá*, so ist es etwas schwer, dasselbe zu erklären; man kann es nur auf *qâthrâ* beziehen und als Instrumental „durch dieses, mit diesem" fassen. Dabei lässt sich aber nicht gut begreifen, wie dem *qâthrâ* ein Demonstrativ vorgesetzt werden soll, da im vorhergegangenen Verse keine Rede davon war. Uebrigens wäre noch eine andere Erklärung des *jaçtá* möglich. Man könnte es als ein Nomen act. der Wurzel *jaç*, verehren, fassen, wonach es „der Verehrer" bedeuten würde, man vgl. Jaç. 12, 1 *jastá ameshanãm çpeñtanãm* im Parallelismus zu *çtaotá amesh. çp.*, Lobpreiser der *Amesha çpeñta's*. Bei dieser Auffassung wäre indess nicht nur der correlative Bau des Verses (wer, der) zerstört, sondern es würde auch kein passender Sinn sich ergeben. — Eine Anspielung auf unsern Vers finden wir Jaç. 12, 1: *ahurâi mazdâi vañhavê vohûmaidê; viçpa vohû ćinahmi ashâunê raêvaitê qarenañhaitê jâ zi ćićâ vahistâ jêñhê gâus jêñhê ashem jêñhê raoćâo jêñhê raoćêbîs rôithwen qâthrâ*, dem *Ahura-mazda*, dem Guten, schreiben wir alles Gute zu; alles Gute erkenne ich dem Wahrhaftigen, Hellen, Glänzenden zu, all das Beste, sein ist die Kuh, sein die Wahrheit, sein die Himmelslichter, sein das *raoćêbîs rôithwen qâthrâ*. Am meisten hängt von der richtigen Erklärung des *rôithwen* ab. Nerios. hat *sañçlishta*, umarmt, umschlungen, angenehm. Diese Bedeutung ist dem ganzen Zusammenhange unsers Verses zu fern liegend und auch etwas zu allgemein, als dass wir sie annehmen können. Sucht man nach einer Etymologie, so drängt sich sogleich das so häufige *raêthwajêiti* auf, das im Vendidad die Bedeutung verderben, verunreinigen, angenommen hat. Aber eine solche Bedeutung widerspricht ganz dem Sinne unseres Verses. Vor allem fragt es sich indess, ob dieselbe die ursprüngliche Bedeutung ist oder nicht. Ich glaube nein. Jt. 8, 13. 16. 18 heisst es von dem Stern Tistrja: *raêthwajêiti raokhshnushva*, was sicherlich nicht durch „er verunreinigt sich in den Lichtern" übersetzt werden kann; v. 46 desselben Jeschts wechselt *âiti*, er geht herzu oder hinein, mit *raêthwajêiti*. In Jt. 13, 81: *Kehrpaçća jâo raêthwajêiti çrîrâo ameshanãm çpeñtanãm*, ist das Subject von *raêthwajêiti Ahura-mazda* oder sein Fravaschi, von einem Verunreinigen kann daher auch hier keine Rede seyn. Vend. 3, 14 hat *raêthwâṭ* mit *upa* (eine Conjunctivform gleich *barâṭ*, kein Ablativ!) deutlich den Sinn berühren, anrühren: *upa vâ naçus raêthwâṭ*, oder den Leichnam anrührt; ebenso Vend. 7, 50. 14, 8 finden wir unter den priesterlichen Geräthen eines, Namens *raêthwis*, 5, 57 ist der *raêthwis-kara* deutlich eine im Feuertempel dienstthuende Person; er steht neben dem *âçnâtar*, dem, der wäscht. *Hãm-raêthwem* und *paiti-raêthwem* Vend. 11, 12 sind dagegen deutliche Bezeichnungen verschiedener Arten der Verunreinigung. Der Begriff, unter dem die mannigfachen Bedeutungen des Denom. *raêthwaj* — denn nur als solches kann diese Verbalbildung angesehen werden — sich vereinigen lassen, ist der von

rühren, die Jt. 8, 13 treu bewahrt erscheint; Tistrja rührt in der Lichtmaterie und bildet sich daraus einen Körper. Aus dieser Bedeutung konnte in Verbindung mit der Präposition *hăm,* zusammenrühren, ganz leicht die von trüben, verunreinigen, hervorgehen. Als Etymon haben wir zunächst *raéthwa* anzunehmen; dieses ist aber deutlich erst eine Abstractbildung mittelst des Suff. *thwa* = skr. *tva.* Die Wurzel ist wohl *rí,* fliessen, tropfen; an *râi,* Reichthum, Vermögen, ist doch nicht zu denken. *Raéthwa* ist sonach das Fliessen, der Fluss (fluxus), das, was geflossen ist. Das davon gebildete Denomin. *raéthwaj* heisst mit dem Geflossenen irgend etwas thun, es in Bewegung setzen, rühren, oder das Fliessen machen, hervorbringen. Derselben Wurzel ist das wedische *retas,* Nass, Saame. Nun entsteht die Frage, ob das *rôithwen* unsers Verses hieher gehört oder nicht. Dem Zusammenhange scheint eine Bedeutung wie Licht, Glanz, angemessen. Dürfte man desshalb an *raévat,* glänzend, in den spätern Schriften denken? Ich glaube nicht, weil diese Bedeutung des *raévat* gar keine ursprüngliche ist und das Wort sich in den *Gâthâ's* nicht nachweisen lässt. Da wir auf anderm Wege zu dem Sinne Glanz nicht gelangen können, so werden wir zuletzt genöthigt, wenn wir eine sichere Ableitung wollen, es mit *raéthwa* für identisch zu erklären; nur das Suffix *thwen* = wedisch *tvana,* armen. *thiun,* weicht ein wenig ab. Die Bedeutung der Fluss, die fliessende Masse, enthält leicht den Nebenbegriff der Menge, wie wir z. B. Strom ähnlich in bildlichem Sinne gebrauchen. Dieser passt vortrefflich in den Zusammenhang. Zu derselben Bedeutung könnten wir auch durch eine Ableitung von *râi,* Vermögen, gelangen; wir wollen indess bei der ersten bleiben. Der Instrumental *raocēbis* ist von *rôithwen* abhängig, Menge an Lichtern. — *Tâ — hâmô* Nerios.: *taddvitajaṁ mahâg̃ñânî adr̆çjatajâ vikâçajat; [kila kiṁċit jat paralokijam ihalokijaṁċa]; jasja sa punar api râg̃â sarvasja,* dieses beides erleuchtete der grosse Weise durch seine Geistigkeit, d. i. die ganze jenseitige und diesseitige Welt; von diesem Ganzen ist er wieder König. Das *tâ* ist hier als Dual gefasst und wird auf die beiden Leben bezogen; aber diese Fassung ist nicht zulässig, da nirgends, weder im Vorhergehenden noch im Folgenden, davon die Rede ist. *Tâ* ist eben Neutr. plur. und bezieht sich auf das *jâ* des vorhergehenden Satzes, das Nerios. ebenfalls durch den Dual *jâu* übersetzt, es auf *ashem* und *vahistem manô* beziehend, was aber nicht gut angeht. Wollte man *jâ* und *tâ* als Duale fassen, so könnten sie nur auf *mainjû* bezogen werden. Aber hiebei kämen wir in grosse Verlegenheiten. „Diese beiden Geister liessest du, Mazda, entstehen" würde das sonst unerhörte Dogma enthalten, dass Mazda den guten und bösen Geist geschaffen habe, während beide nach 30, 3 Urkräfte sind und Mazda ja selbst der gute Geist ist. Der vorhergehende Satz *jâ* etc., „welche beiden der beste Geist besitzt", würden zudem einen grobe Wider-

spruch enthalten, da der „beste Geist" sich auf keine Weise mit dem schlechten Geist verträgt. — *Á nûremćiț* giebt Nerios. durch *punar api* wieder, was sicherlich ungenau ist. Das Wort *nûrem* treffen wir nebst den Varianten desselben, *nûrãm* und *nurem*, öfter im Zendawesta. Der Etymologie nach ist es eine Adjectivbildung mittelst des Suffixes *ra* von *nû*, jetzt, νυ, νυν, unser nun = *nu*, jetzt, im Weda, und heisst eigentlich das Jetzige; das *ćiț* verallgemeinert, sodass *á nûremćiț* eigentl. zu jedem Jetzigen, d. i. zu jeder Zeit, allezeit, bedeutet. Dass ihm wirklich eine solche Bedeutung zukomme, wird durch Parallelstellen einleuchtend. Jt. 5, 63: *ardvi çûra anâhitê moshu mê ġava avañhê nûrem mê bara upaçtãm*, d. i. unvergängliche Ardvi çûra, eile mir bald zu Hilfe, bringe jetzt mir Beistand (*nûrem* ist hier dem *moshu* ganz correlat und muss ebenso wie dieses Zeitadverbium seyn). Jt. 14, 54: *adhâț uiti fravashata verethraghnô ahuradhâtô nôiț narô jaçnjô vahmjô gēus urvâ dâmi-dâtô jaț nûrem vjâmbura daêva mashjâka daêvajâzô vohunîm vâ tâćajēiñti frashaêkem vâ frashinćañti*, von da zog also weg Verethraghna, der von Ahura, nicht von einem Menschen Erzeugte, der zu Verehrende, der zu Verherrlichende, die Erdseele, die die Geschöpfe erschaffen, als neulich die Menschen, den Daêva Vjâmbura verehrend, Blut vergossen und Ströme (Blutströme) fliessen liessen; vgl. die vv. 55 u. 56. — Jt. 8, 15: *hô ithra vjâkhmanjêiti*[1]) *hô ithra pereçanjêiti kô mãm nûrãm frâjazâitê gaomavaitibjô haomavaitibjô zaothrâbjô kahmâi*[2]) *azem dadhãm vîrjãm îstîm vîrjãm vãthwãm havahêća urunô jaożdâthrem nûrãm*[3]) *ahmi jaçnjaçća vahmjaçća añuhê açtvaitê ashâț haća jaț vahistâț*, d. i. er (Tistrja) überlegte hier, fragte dort: wer verehrt mich jetzt mit Milch- und Haomaspenden? Wem ich grosses Vermögen, zahlreiche Verwandtschaft gab und Reinigung seiner eigenen Seele, von dem bin ich jetzt zu verehren und zu preisen für das irdische Leben wegen der besten Wahrheit. Vgl. dieselbe Verbindung Jt. 8, 17. 19. V. 23: *apa dim adhâț vjêiti zrajañhaț haća vouru-kashâț hâthrô-maçañhem adhwanem çâdrem urvistremća nimrûitê Tistrjô raêvâo qarenañhâo çâdrem mê ahura mazda urvistrem âpô urvarâoçća bakhtem daênê mâzdajaçnê nôiț mãm nûrãm mashjâka aokhtô-*

[1]) Von *vjâk* + *man*, Verschiedenes denken, hin und her denken. Wegen des im Baktrischen angehängten *añć* (*vjâk* steht für *vjañć*), das im Sanskrit eine so grosse Rolle spielt, vgl. *njâoñćô* und *hunairjâoñćô*, einem guten Manne ähnlich, Jt. 8, 13.

[2]) *Kahmâi* ist hier in relativem Sinne gleich *jahmâi* zu fassen, ein Gebrauch, der sich öfter in den spätern Stücken findet; im Pârsi und Neupersischen ist dann weiter das ursprüngliche Interrogativum *ka* zum gewöhnlichen Relativum geworden, pârs. *ke*, neupers. كه.

[3]) *Nûrãm* für *nûrem* steht hier wahrscheinlich nur als eine Art Accommodation an das vorhergehende *mãm*; Fälle der Art sind nicht selten; vgl. Jt 13, 54. 56 wegen *pañtãm*.

nâmana jaçna jazeñtê jatha anjê jazatâoñhô aokhtô-nâmana jaçna jazeñtê, darauf geht er weg aus dem See Vouru-Kasha, die Wegstrecke eines Hâthra weit; Vernichtung und Untergang verkündet der helle glänzende Tistrja sich, (indem er ruft) „Vernichtung drohet mir, *Ahura-mazda*, Untergang des Wassers und der Bäume ist verhängt; im Mazdajaçnischen Glauben (die Bekenner dieses Glaubens) verehren mich jetzt nicht mit derselben namentlichen Verehrung, mit der sie die übrigen Jazata's verehren". Jt. 13, 54: *tâo (fravashajô) nûrãm fratacen̄ti mazdadhâtem paiti pañtãm* etc., diese (die Fravashi's) gehen jetzt weiter auf dem von Mazda geschaffenen Wege. V. 55, 56: welche (die Bäume) ausserdem ohne Wachsthum dastehen; *âaṭ tâo nûrãm fraokhshjêiñti*, aber jetzt wachsen auf dem von Mazda geschaffenen Wege. V. 57. 58: welche (die Fravashi's) den Sternen, dem Mond, der Sonne, den anfangslosen Lichtern, die Wege zeigen, die vordem überall lange ohne Gedeihen waren wegen des Hasses der Daêva's und wegen der Angriffe der Daêva's; *âaṭ tê nûrãm fravazeñtê dûraê — urvaêçem*, aber jetzt eilen diese (die Daêva's) fort zu dem fernsten Ende des Wegs, vernichtet durch die gute Frashô-kereti (Lebensverewigung). Vgl. noch Jt. 5, 50. 63. 19, 77, wo überall die Bedeutung jetzig, neulich oder jetzt klar zu Tage liegt.

V. 8. *Aṭ thwâ — manañhâ* Nerios.: *evañ tvañ mâtâ 'si pûrvañ mahâǵñânin jad jonitajâ tishṭhasi Gvahmanasja*, so bist du zuerst die Mutter (der Schöpfer), grosser Weiser, da du begriffen bist in der Erzeugung des Bahman. Die Deutung des *mẽñhí* durch *mâtâ* ist auffallend. Dem Uebersetzer schwebte wohl eine Ableitung von *mâ*, messen, mit *nir*, schaffen, vor, statt der näherliegenden von *man*, denken. Dass aber nur letztere die richtige seyn könne, beweist sicher der Zusammenhang unserer Stelle und in den vielen Versen von c. 43, in denen wir dem *mẽñhí* begegnen. Auch die Erklärung des *jazûm* durch *jonitâ*, Erzeugung, wie seines Femininums *jazví* 53, 3 durch *aǵanata* = nata est, ist wenig befriedigend. Diese oder eine ähnliche Bedeutung lässt sich nicht bloss nicht durch eine vernünftige Etymologie gewinnen, sondern sie widerstrebt auch offenbar dem Zusammenhange der Stellen. Am nächsten liegt die Wurzel *jaz*, verehren, aber der sich ergebende Sinn ist, wenn auch nicht geradezu unpassend, so doch etwas zu allgemein und die Bildung *jazu* von dieser Wurzel zu vereinzelt. Identisch mit diesem *jazu* ist aber wohl das wedische *jahu*, femininum *jahví*, davon *jahva*, *jahvat*. Nach Nigh. 3, 3 heisst es gross. Diese Bedeutung ist aber sicher zu allgemein. *Jahu* findet sich gewöhnlich in dem Ausruf: *sahasô jahô!* (Rv. I, 26, 10. 74, 5. VII, 15, 11) von Agni; die Scholiasten deuten es durch „Sohn der Kraft!" Dieser Sinn ist aber schwerlich richtig. *Jahvañ purûṇâm viçâm* (Rv. I, 36, 1 von Agni) kann sicher nicht mit „Sohn der vielen Stämme" oder „Erzeuger der vielen Stämme" übersetzt

werden, ebenso wenig wie *manushô jahvah* (VII, 6, 5 von Agni) mit „Sohn des Menschen". Das Femininum *jahví* wird gewöhnlich von Flüssen gebraucht Rv. I, 71, 7: *samudram na sravatah sapta jahvíh*, vgl. 72, 8. II, 35, 9. III, 1, 4, und zwar gewöhnlich sind *saptu jahvís* genannt. Der Umstand, dass nur die Himmelswasser diesen Beinamen tragen, führt leicht auf die Bedeutung hoch (vgl. III, 1, 9), und aus dieser Grundbedeutung lassen sich die anderen ableiten, wie Oberster, Herr (von Agni), Herr der vielen Stämme (Rv. I, 36, 1), Herr der Menschen, Herr der Kraft (oder auch hoch, erhaben an Kraft, *sahasô jahô*). Diese Bedeutung hoch oder besser der Höchste, Oberste, giebt sowohl in unserer Stelle als 53, 3 und Jt. 24, 26 (*jazûm*, von *Kavâ Viçtâçpa*) den besten Sinn. — *Hjat* — *heñgrabem* Nerios.: *jasjâm samâlocanatvena samagr̃hnanti*. *Cashmainí* kann hier der Form nach nur Locativ seyn. Wenn es Nerios. mit dem Instrumental *samâlocanatvena*, durch den Anblick oder die Anschauung, übersetzt, so ist diess dem Sinne nach richtig. Nur ist es gerade nicht nöthig, von der ursprünglichen Bedeutung des *cashman* als Auge abzugehen. — *Haithîm* — *dãmîm* Nerios.: *prakatapunjasja sr̃shteh; kila nirmalatarasr̃shtim sadâcârinîm tvam datse* (für das sinnlose *daçe*), der Schöpfung des offenbar Reinen, d. i. du machst die fleckenlose, stets fortdauernde Schöpfung. Auffallend ist die Verbindung des *haithîm* = *satjam* mit dem Genitiv *añhêus*, da es meist nur Adjectiv und, wenn es substantivisch gebraucht wird, kein Concretum, sondern ein Abstractum ist. Da es von *Ahura-mazda* ausgesagt wird und nur wie ein Prädikat desselben aussieht, so läge der Sinn Verwirklicher der Wahrheit am nächsten; aber diese concrete Bedeutung lässt sich dem *haithîm* nirgends beilegen. Wir müssen bei der abstracten bleiben. Diess beweist deutlich 46, 19: *ashât haithîm hacâ*, wo *ashât hacâ* nur eine Umschreibung des Genitivs *ashahjâ* ist. Ich nehme es in dem Sinne das Wirkliche, Wesenhafte, d. i. Wesenheit. Die Wesenheit des Wahren ist gewiss eine richtige und treffende Bezeichnung des höchsten Gottes. — *Dãmis* dagegen muss concret gefasst werden (s. das Gloss.), vgl. 45, 7. 44, 4.

V. 9. *Thwē* — *aç-khratus* Nerios.: *tvaji sâ gôh ghatajitrî asti buddhir jajâ tvam gopaçûn dhatse*, in dir ist die schöpferische Kuh, die Einsicht, durch die du das Vieh erschaffen. — *Thwē*. Zwei Mss. lesen nach W. *thwí*, nämlich K. 4. und 9. Diese Lesung darf nicht auffallen, da das *ē* bloss eine Dämpfung des *í* ist (man vgl. *ēâ* = *íâ*, s. zu 28, 12). Der Form nach kann es nur ein Locativ gleichbedeutend mit *thwôi* seyn. Die Veränderung des *ôi*, das sonst dem *é* gleichsteht, in *ē* scheint nur euphonisch zu seyn. Dieses *ē* findet sich nämlich gern vor *â*, wie wir aus *ēcânû*, *ēeâ* etc. sehen. Es ist der Lautassimilation wegen in solchen Fällen gewählt, da *ē* vermöge seines dumpfern Lautes dem *â* näher steht, als das hohe

î und *ôi.* In allen Stellen, in denen *thwôi* vorkommt, habe ich es nie vor *â,* wohl aber vor *a,* das leicht absorbirt werden kann, gefunden, so in unserm Verse *thwôi aç,* 34, 11 *thwôi ahî,* 48, 8 *thwôi ashâ.* — *Gēus tashâ.* Ob dieser Ausdruck mit *gēus urvâ,* Erd- oder Stierseele identisch ist, wie man aus c. 29, 2 vgl. mit 1 folgern kann, ist fraglich. J. 39, 1: *ithâ âṭ jazamaidê gēus urvânemćâ tashânemćâ,* wo *urvâ* und *tashâ* neben einander genannt sind, beweist, dass beide wenigstens nicht völlig gleichgeltende Worte seyn können, vgl. Fragm. VI, 1. In unserer Stelle hat der *gēus tashâ* das Prädikat *aç-khratus,* sehr einsichtig, nach 46, 9 verkündet er Wahrheiten, 29, 2 fragt er die Wahrheit. Hieraus geht deutlich hervor, dass er als ein persönlich handelndes Wesen gedacht wurde, wie der *urvâ,* und daher kein blosses Gedankending ist. Auch die Ableitung des Worts durch das Suffix *an* von der Wurzel *tash,* bilden, schaffen, spricht entschieden für eine concrete Bedeutung des Worts, sodass es eigentlich nur durch Bildner gut übersetzt werden kann, wie schon Nerios. gethan hat. Körper, wie man als Gegensatz zu *urvâ,* Seele, leicht vermuthen könnte, heisst es sicher nicht. Beide, *tashâ* und *urvâ,* sind Bezeichnungen einer und derselben Urkraft nach verschiedenen Wirkungen. *Urvâ,* eigentlich das Herauswehende (vgl. *âtman*), ist die die Natur durchdringende Lebenskraft, ihr geistiges Lebensprincip überhaupt; *tashâ* ist die schöpferische Aeusserung dieser Kraft. — Für *mainjus,* das Westerg. aus mehreren Mss. aufgenommen hat, ist wohl der Voc. *mainjû* zu lesen. Da diese Lesung sich auf keine handschriftliche Autorität stützt — denn alle Mss. zeigen am Schlusse wenigstens ein *s,* wenn auch eine (K. 11.) *mainjûs,* eine andere (K. 5.) *mainjēus* liest —, so muss sie hier kurz gerechtfertigt werden. *Mainjus* ist ein Nominativ neben dem Vocativ *mazdâ ahurâ;* will man die Lesung *mainjus* aufrecht erhalten, so muss für diesen Nomin. irgend ein anderes Wort gesucht werden, auf das er sich bezieht. Da sich in demselben Satze nichts Beziehbares findet, so könnten wir unsere Zuflucht zum Schlusse der unmittelbar vorhergehenden Zeile *gēus tashâ aç-khratus* nehmen. Hiezu passt aber die Bezeichnung *mainjus,* Geist, nicht, welcher Name sonst nur den beiden höchsten Geistern zukommt. Einen treffenden Sinn gewinnen wir nur dann, wenn *mainjus* mit *mazdâ ahurâ* zusammengenommen wird, wie 31, 7, vgl. 44, 2; dann kann aber der Nomin. *mainjus* nicht stehen bleiben, sondern muss in den Vocativ *mainjû* verwandelt werden. Auf die Lesung *mainjus* hat wohl die Endsylbe *us* in *aç-khratus* Einfluss gehabt. — *Vâçtrjâṭ* — *vâçtrjô* Nerios.: *kartr̥tajâ nâ âgamtê* (falsch für *âgaććhati*); *kila jaḥ pratijatnam̃ gopaçûnâm̃ kurute; jo vâ na asti karttâ tasmâi na dadâu,* durch die Thätigkeit kommt er herzu, d. i. wer sich um das Vieh Mühe giebt; wer aber nicht thätig ist, dem giebt er (Ormuzd) nicht. Schwierigkeit bieten die beiden *vâ* und *âitê.* Es ist auffallend, dass das erste *vâ* im Hauptsatze, das zweite in dem dazu gehörigen Relativsatze steht, während diese

disjunctive Partikel bei Wörtern desselben Satzes stehen sollte. Diese Construction lässt sich nur aus dem Gegensatz von *vâçtrja* und *nôiṭ vâçtrja* erklären; diesen wollte der Dichter auch äusserlich hervorheben und dazu bediente er sich der Partikel *vâ.* Wir können dieselbe im Deutschen nicht gut wiedergeben. — *Âitê* kann wohl kaum anders wie als eine 3. Person Verbi „er kommt" (vgl. neupers. *âjed,* skr. *i*+√*â*) angesehen werden, namentlich wenn man v. 14 bedenkt. Aber diese Bedeutung will sich mit dem Zusammenhange des Ganzen nicht recht vertragen. „Von dem Landmanne kommt, wer nicht Landmann war", wie hienach übersetzt werden muss, ist unverständlich. Man kann das *jē* — *vâçtrjô* daher nicht wohl als Subject von *âitê* ansehen, sondern man muss dieses im Vorhergehenden suchen. Als solches bietet sich *Ârmaitis,* auf die auch das *aqjâi* sich bezieht. Aber dann ist vor *jē* ein Demonstrativ mit der Präposition *â* zu ergänzen, „sie kommt von dem Landmanne her zu dem, der noch nicht Landmann war, und geht an ihm vorbei". Von einem solchen Wandern der Erdgöttin ist öfter die Rede, vgl. 28, 4.

V. 10. *Aṭ* — *fshujañtem* Nerios.: *evam̃ te dvitijam* (für das sinnlose *dhitijam*) *etebhjo mitritvam* (? für *mitriktam̃*) *kârjatre;* [*taddvitajam̃ naranârî rûpam̃ mûlam phalam̃ vâ etebhjô manushjebhjô dattam̃ kârjakâriṇâ*] *etasmâića vikâçajate kuṭum̃bine,* i. e. sic tibi (oder tui) secundum istis, amicitia actori (ab actore data), d. h. beides, das Männliche wie Weibliche, Wurzel und Frucht ist diesen Menschen vom Besorger der Geschäfte gegeben; und diesem Hausherrn geoffenbart. Der Uebersetzung des *hî* durch *te dvitijam,* dein Zweites (dein Paar), liegt eine richtige Auffassung zu Grunde, da *hî* wirklich Nom. Acc. Dual. des alten Pronominalstammes *hi* = *si* (im Weda) ist, wie unzweifelhaft aus 30, 3 und 44, 18 hervorgeht. Da aber das folgende *ajâo* ebenfalls ein Dual und zwar ein Genitiv ist, so ist die Satzverbindung etwas schwierig. Man müsste *hî* absolut in dem Sinne „was beide anbetrifft, — so etc." fassen. Als Gen. sing. fem. lässt sich *ajâo,* was es seiner Form nach wohl seyn könnte, nicht nehmen, da es nur auf die *Ârmaiti* bezogen werden könnte, was gegen den Sinn des Ganzen seyn würde. Viel einfacher aber ist die Construction, wenn man *hî* als Nom. demonstr. femin. fasst, was es der Form nach recht gut seyn kann, und auf *Ârmaiti* bezieht. — *Fravaretâ.* Wegen des *humaretôis bakhstâ,* „Theilhaber an der frohen Kunde" im letzten Gliede des Verses wäre ich nicht abgeneigt, dem *fra-vare* die Bedeutung lehren, unterrichten, zu geben, wenn sich diese nur gehörig beweisen liesse. Diese Bedeutung kommt zwar dem *vere-nu* (s. das Gloss.) zu; aber das Fehlen des Klassenzeichens *nu* im Imperativ wäre auffallend, und der Präposition *fra* keine Rechnung getragen. *Fra-vare* heisst im jüngern Jaçna — im ältern kommt es nicht weiter vor, wenn man nicht das adverbiale *fraoreṭ* hieher zieht — sich zur Zarathu-

strischen Religion bekennen, eigentl. das Beste wählen. Jaç. 12, 8, wo der Bekenner *fravareta* (das Part. pass. in activem Sinne, wie oft) heisst. Diese Bedeutung ist hier wegen der offenbar von *fravaretâ* abhängigen Accusative *vâçtrîm fshujañtem* nicht zulässig. Wir werden daher am besten thun, bei der ursprünglichen Bedeutung erwählen stehen zu bleiben. Was die Form anlangt, so hat man zwischen der 2. Person Imperat. plur. und der 3. Person sing. Imperf. med. die Wahl. Letzteres ist unstreitig vorzuziehen. *Aqjâi* ist dann reflexiv, sich. — *Fshēñghî.* Nerios. hat *visphârajatâ,* „der hin- und herfahren, schimmern lässt", und erklärt es durch *pravardhajitâ,* „der wachsen lässt, der Förderer". Die Form wie die Ableitung bieten Schwierigkeit. Ein Nomen actoris, wie es Nerios. nimmt, ist es sicher nicht. Durch die so häufige, täuschend ähnliche Form *mēṅhî,* ich dachte, könnte man leicht versucht werden, es ebenfalls für eine Verbalform zu erklären. Aber der Zusammenhang gestattet diess nicht, da so auf einmal eine erste Person Verbi in den Satz käme, die den Sinn zerrisse. Man müsste nämlich die erste Person entweder auf den *Ahura-mazda* beziehen, was dem dritten Versgliede zuwider wäre, oder auf den Dichter, in welchem Falle eine richtige Beziehung der Worte *ahurem ashavanem* nicht gut denkbar wäre. „Ich will den Lebendigen, den Reinen (Mazda) reich machen an guter Gesinnung", wäre im Munde des Dichters dem höchsten Gott gegenüber zu vermessen. Wir müssen daher die verbale Bedeutung des Wortes aufgeben und unser Heil in der Deutung desselben als eines Nomens suchen. Als Nominalform scheint es ein Nom. plur. neutr. zu seyn, sodass *ēñghî* der Sanskrit-Endung *âñsi* entspräche, was lautlich vollkommen richtig ist (vgl. den Acc. plur. *viçpēñg* mit *viçvân*); aber das Baktrische kennt diese sanskritische neutrale Pluralendung nicht. Ausserdem hätte auch die Beziehung Schwierigkeit. Als Locativ sing. eines Thema's *fshēṅh, fshēṅh,* von dem wir 49, 9 den Comparativ *fshēṅghjô* haben, liesse es sich eher erklären. Aber es fragt sich gerade des *fshēṅghjô* wegen, ob es die Bedeutung eines Substantivs habe. Das einfachste ist, es als Adject. femin. im Nom. sing. zu fassen und auf *Ârmaiti* zu beziehen. Das Thema *fshēṅh* führt zunächst auf ein *psâns* im Sanskrit, dessen Wurzel *psâ,* essen (nach Nigh. 2, 14 auch gehen) ist. Seine Bedeutung konnte leicht auf stark, gross werden, übertragen werden. Näher liegt das *fshaoni*, reich, der spätern Bücher; hievon ist *fshēñghî* wohl nur eine härtere Aussprache. — *Nôiṭ — bakhstâ* Nerios.: *na mahâǵñânî akârjakṙtti (karttre?) pratârajitre Âçmogâja çraddhâdhjajanatajâ pravarshati* [*tena jataḥ çraddhâñ* (für *çuddham*) *adhjeti prasâdam na dadâti jataḥ avjâpâratajâ adhjēti*], der grosse Weise verleiht dem Ashemogh, dem Uebelthäter, dem Betrüger, durch die Lesung des Glaubens nichts, d. i. desswegen, weil er den Glauben hersagt, gewährt er ihm keine Gunst, weil er ihn liest, ohne ihn zu vollbringen. Für *davãçcinâ,* wie Westergaard schreibt, ohne Varianten anzugeben, liest Bf. *daêvãçcinâ* und Bb.

daêvãiçćinâ. Diese Lesungen mahnen ganz an *daêvâćinâ* 30, 6, wo sich keine erheblichen Varianten finden. Vor allem fragt es sich nun, ob *davãçćinâ* auch wirklich genügend erklärt werden könne. Dass *ćinâ* = skr. *ćana* nur ein Wörtchen der Verallgemeinerung ist, leuchtet ein. Das übrig bleibende *davãç* ist der Form nach nur Nom. part. praes. der Wurzel *du*, für welche zu 28, 3 die Bedeutung verleihen in den *Gâthâ's* nachgewiesen ist. Für die spätere Bedeutung des Worts sprechen (von den bösen Geistern) ist kein sicherer Beweis aus den *Gâthâ's* zu liefern. An unserer Stelle, wo sie sich verhältnissmässig noch am leichtesten anwenden liesse, giebt „irgend ein Sprechender", zudem, da böse Geister nicht ausdrücklich genannt sind, doch auch keinen rechten Sinn. Da sich somit *davãç* nicht hinreichend erklären lässt, so werden wir nicht irren, wenn wir die Lesart *daêvãç* vorziehen. Dieses ist entweder ein Denominativ von *daêva*, für *daêvajãç*, die Daêva's verehrend, oder es ist von der Wurzel *div*, spielen, betrügen, abzuleiten; dann würde besser *divãçćinâ* geschrieben. Letzterer Auffassung ist Nerios. gefolgt. Man vgl. *divamnem* v. 20.

V. 11. Die Sätze *hjaṭ* und *jjaṭ* stehen zu einander im Verhältnisse der Correlation; *hjaṭ*, an der Spitze des Satzes stehend, weist nur im Allgemeinen auf den Inhalt desselben hin; die nähere Bestimmung enthalten die Accusative *gaêthâoçćâ daênâoçćâ;* desshalb kann ihm auch keine pronominale Bedeutung beigelegt werden; der demonstrative Sinn dieses geht in den adverbialen da, als, über. Die zwei mit *jjaṭ* beginnenden Sätze beschreiben das im ersten Gesagte näher. — *Thwâ mananhâ khratûsćâ* Nerios.: *tvaji buddhajeća;* [*kila tvaji vishaje jan manô buddhiçća tadartham adâḥ*], i. e. in te intellectuique, d. h. du schufest desshalb in deinem Kreis, dem Sinn und Verstand (vermöge des dir angebornen Sinnes und Verstandes). Die Construction der Worte macht einige Schwierigkeit. Man ist daher leicht versucht, den Text etwas zu verändern, um einen entsprechenden Sinn gewinnen zu können, und zwar den Accus. *thwâ* in den Voc. *tû (â* wäre dann Präposition zu *mananhâ)*, und *khratûçćâ* in *khratûćâ* (alter Instrumental für *khrathwâ*) zu ändern, wonach zu übersetzen wäre: „du mit Gesinnung und Einsicht". Allein es lässt sich doch bei genauerer Erwägung mit Beibehaltung des überlieferten Textes ein befriedigender Sinn gewinnen, aber nur, wenn *thwâ* nicht als Accusativ, sondern als Instrumental genommen wird (vgl. v. 20). Auch Nerios. hat nicht den Accusativ, sondern den Locativ, also wenigstens einen näher verwandten Casus. „Durch dich, den Geist" giebt den Sinn: durch deinen Geist. Der Acc. *khratûs* ist von *tashô* abhängig. — Für *ustanem* wird nach der Mehrzahl der Stellen und der Ableitung (von *ut* + *tana*) wohl besser *ustânem* geschrieben (s. das Gloss.). — *Jathrâ* — *dâitê* Nerios.: *jat paralokakâminâm̃ kâmam adâḥ;* [*kila jaḥ samîhate jat jena paralokam̃ vrağati tasmâi samîhitam adâḥ, tasmâi îpsajitre dadâte (?) jaḥ âjâti*]

du schufest das Verlangen der nach der andern Welt Verlangenden, d. i. wer dadurch in die andere Welt zu kommen wünscht, dem erfüllst du seinen Wunsch, dem Verlangenden, der sich naht, wird er gewährt. Diese Deutung widerspricht dem Zusammenhang, da dieser Satz eng mit dem Anfang des folgenden Verses zusammenhängt, wo von Lüge und Wahrheit die Rede ist. — *Vaçâo* lässt sich doppelt fassen, entweder als Neutr. plur. von *vaçanh*, Willen, Verlangen, freie Wahl, oder als ein davon gebildetes Adjectiv (vgl. *manâo* 30, 9), der, welcher wünscht oder will. Da die erstere Fassung mannigfache Schwierigkeiten hat — das Verbum steht im Singular statt im Plural —, so müssen wir uns der zweiten zuwenden. *Vaçâo* ist der freie, unabhängige, nach eigenem Ermessen handelnde Mann (man vgl. *vaçē-khshajãç*, selbstherrschend), der sich nach Gutdünken seinen Glauben *(varena)* wählen kann. „Wo der Freie die Wahlen macht", d. i. wo er sich von den verschiedenen Glaubensansichten eine auswählt.

V. 12. *Mithahvaćâo* Nerios.: *pâpasja vaktâ*, der Sprecher des Uebels. Aehnlich giebt Nerios. *mithahjâ* 33, 1 durch *mithjâtmaka*, rügerisch gesinnt. Dass diese Deutung des Worts im Allgemeinen richtig ist, beweist nicht nur ganz deutlich der Zusammenhang dieser und anderer Stellen (vgl. *mithô-vaoćâonhô*, Lügenredner, Jt. 19, 95; *mithaoktô* das., 96, Name eines Dämon, s. auch Jaç. 60, 5), sondern auch die Ableitung. *Mithanh* (das Thema des ersten Theiles von *mithahvaćâo*) ist mit dem sanskritischen *mithas*, wechselnd, gegenseitig, identisch, woraus die Bedeutung lügnerisch abgeleitet werden kann, vgl. *mithjâ*, falsch, lügenhaft. Wechselndes redend ist so viel als Verschiedenes redend, was im Gegensatze zu *ereshvaćâo*, das Gerade, Aufrichtige redend, nur so viel als Falsches, Lügen redend heissen kann (s. weiter Benfey, Weitere Beiträge zur Erklärung des Zend, S. 50). — Für *zarezdâ* liest Bb. *zaredâ*, was richtiger zu seyn scheint, da der Zusammenhang ein Wort wie Herz, Gemüth, erfordert, dieses aber gewöhnlich *zaredaja*, eine Erweiterung von *zared* = skr. *hṛd*, und nicht *zarezdaja* heisst. Möglich ist indess immerhin die Annahme, dass in dem ältern Dialekt an das *zared* eine andere Endung gehängt wurde, etwa die von *dâ*, woraus regelrecht *zarezdâ* werden musste. — *Ânus-hakhs — maěthâ* Nerios.: *srone (?)* [1]) *pṛććhânṛtaje sampûrṇamanasâ anuçaktajâ pradravanti paralokanivâsân; divjâ adṛçjatajâ paralokasthanâni pṛććhanti*, indem sie (die Daêva's) gegen die *Ârmaiti* durch beständiges Nachlaufen Unrecht zu thun trachten, verfolgen sie die Bewohner der andern Welt; die höllischen Geister trachten unsichtbarerweise nach den Orten der andern Welt. Da

[1]) Was dieses Wort bedeuten soll, ist mir unklar geblieben. Wahrscheinlich ist die Lesart verdorben.

Nerios. gegen seine sonstige Gewohnheit in seiner Uebersetzung die Aufeinanderfolge der Worte im Urtext verlassen hat, so kann nicht genau angegeben werden, wie er jedes einzelne Wort gefasst hat. Das *anuçaktajâ* entspricht sicher dem *ânus-hakhs*, welche Uebersetzung gewiss richtig ist. Die Identität mit dem wedischen *ânushak*, der Reihe nach, beständig, leuchtet Jedem von selbst ein. *Mainjû* kann hier weder als Vocativ, noch als Instrumental singul., wie Nerios. thut, gefasst werden, sondern es muss Nom. Acc. Dual. seyn. Der Dual findet in dem unmittelbar Vorhergehenden, „Lügenredner und Wahrheitredner, Wissender und Unwissender" seine genügende Erklärung.

V. 13. *Jâ fraçâ — tajâ* Nerios.: *je prĉćhanti prakaṭe puṅjena, jo vâ mahâgñânin prĉćhati pâpena*, die offen nach dem Reinen fragen, oder wer, grosser Weiser! nach dem Frevel fragt. *Fraçâ* auf *pereç*, fragen, zurückzuführen, wie Nerios. thut, ist unzulässig (s. zu 30, 9). Das Subject zu *pereçâitê* ist *Ârmaitis*, die das Subject des unmittelbar vorhergehenden Satzes ist; aber der Instrumental *tajâ*, i. e. cum hac, darf dann, da er nur auf *maêthâ*, Wohnung, Ort, zurückbezogen werden könnte, nicht in seinem instrumentalen Sinn genommen, sondern muss als Locativ gefasst werden. Vielleicht ist *tajâ* auch rein adverbial so oder hier. — *Mazdâ* ist hier nicht Vocativ, sondern Neutr. plur. (s. zu 30, 1), und hängt von *pereçâitê* ab. — *Jē — bûǵem* Nerios.: *jo vâ kiṅćanena duḥkhatvena tan mahat âćârati çuddhaje*, oder wer durch irgend eine Schlechtigkeit dieses Grosse vollbringt zum Nutzen. *Ajamaitê* ist ἅπ. λεγόμ. Die ihm hier beigelegte Bedeutung vollbringen kann dem Zusammenhange nach nicht ganz richtig seyn, da sie zu *bûǵem*, Glück, Genuss, nicht gut passt. Dagegen bietet die sanskritische Wurzel *jam* in der Bedeutung geben, gewähren, darreichen, die erwünschteste Hilfe. *Ajamaitê* ist medium und trägt als solches den Begriff sich geben, d. i. sich verschaffen. Das Augment scheint auffallend. Doch kann man die Form als Imperfectum nehmen. — *Tâ — viçpâ* Nerios.: *tâu loćanâbhjâm ekahelajâ pâpeshu pari puṅjeshu pari paçja [mârgeshuća puṅjeshuća ekahelajâ adhipatita (?)] sarvatraća punar api*, sieh diese zwei mit den Augen, mit Verachtung auf den einen wegen der Frevel, und auf die Reinen, und (sieh) auch sonst überall herum. Diese Deutung ist gewiss nicht richtig. *Thwiçrâ*, wofür K. 5, 6. *thwaçrâ* lesen, wird durch *ekahelâ*, was nur Verachtung des einen oder eine Verachtung heissen kann, übersetzt. Dem Uebersetzer scheint sonach eine Ableitung von *ṭbish*, hassen, oder *thwjâ*, Unglück, Elend, *thwjâçtema*, sehr unglücklich, vorgeschwebt zu haben. Diese ist aber sowohl der Etymologie als dem Zusammenhange nach (namentlich wegen des *ćashmēñg*, Augen) unzulässig. Ich kann das Wort nur als Adjectivbildung der W. *twish*, glänzen, ansehen. *Cashmēñg thwiçrâ* heisst somit: glänzend an Augen (Accusativ der nähern Bestimmung, d. i. mit glänzenden, hell-

leuchtenden Augen, was auf *Asha,* das Subject des Satzes, worunter wohl nur *Ahura-mazda* gemeint ist, besser passt, als du mit den Augen Hassender. Will man indess der Concinnität wegen *thwiçrâ* nicht als Vocativ, sondern als Accus. neutr. pl. nehmen, so muss *ashâ* ebenso gefasst werden. Aber dann muss das Subject aus dem folgenden Verse, *Ahura-mazda,* ergänzt werden. Wenn nun auch diese Ergänzung keine Schwierigkeit hat, so bilden *thwiçrâ* und *ashâ* weder so synonyme noch entgegengesetzte Begriffe, als dass viel dadurch gewonnen würde. *Hârô* ist Nerios. ein Nomen der Bedeutung Sünde, Frevel. Da er J. 44, 2 dasselbe durch *eva swâmî,* i. e. sic dominus, deutet, es offenbar mit *ahura* verwechselnd, so ist seine eigene Unsicherheit über die wahre Bedeutung des Worts einleuchtend genug. Keine von diesen beiden Bedeutungen lässt sich wirklich beweisen. Dass es einer Wurzel *har* entstammen müsse, sieht Jeder leicht; aber was diese bedeute und ob es Nomen oder Verbum sey, kann nur eine tiefere Untersuchung zeigen. *Har* entspricht ganz der sanskr. Wurzel *sar (sṛ),* gehen, fliessen, *saras* ist Fluss, *sarasvatî* die Strömende. Diese Bedeutungen geben aber keinen irgendwie befriedigenden Sinn. Zum Glück lässt sich im Zendawesta eine von dieser ursprünglichen abweichende eigenthümliche Bedeutung nachweisen. Mit *nis* heisst *har* deutlich beschützen, behüten. Jaç. 57, 16: *nis-haurvaiti — mazdâo dâmãn,* er beschützt Mazda's Geschöpfe (von Çraosha), vgl. J. 58, 4 *nisañharatû,* er schütze. Häufig wird von dem Genius Çraosha das Substantiv *hareta* (Thema *haretar*), Schützer, Hirte, gebraucht, J. 57, 15: *jô hareta aiwjâkhstaćâ viçpajâo fravôis gaêthajâo,* welcher Schützer und Beschirmer der ganzen Welt ist; 58, 2: *nipâtajaêćâ nisañharetajaêćâ harethrâićâ aiwjâkhstrâićâ,* Beschützung und Beschirmung, Hüter und Wächter; Jt. 10, 103: *haretârem — aiwjâkhstârem,* von Mithra. Dem *hârô* der *Gâthâ's* kommt aber *hishârô* Jaç. 57, 17, wo Çraosha *hishârô ashahê gaêthâo,* der die Besitzthümer der Wirklichkeit Schützende, genannt wird, am nächsten. Dieses ist nur eine Reduplication von *hârô* und regiert den Accusativ *gaêthâo,* nicht den Genitiv *ashahê,* wonach es eine Art Verbaladjectiv ist. An unserer Stelle, sowie in J. 44, 2 hängt nun kein Accusativ davon ab, sodass wir es füglich in dem Sinne Hüter, Wächter, nehmen können. Ich dachte lange an eine 2. Person sing. Aoristi II., da er an beiden Stellen einen Sinn giebt; aber eine genauere Betrachtung der Satzstructur hat mich davon abgebracht. Man vgl. noch die beiden Namen *paçus-haurva,* Viehhüter, und *vis-haurva,* Haushüter, von Hunden im Vendidad gebraucht. — Die Präposition *aibî* gehört beidemal zu *vaênahî,* man vgl. für solche Wiederholungen v. 8 *hĕm-heñgrabem,* 44, 13 *nîs — nîs-nâshâma.*

V. 14. *Jâ zî âiti ǵeñghatićâ* Nerios.: *jad âgatam âjâtićâ.* Ganz richtig! — *Jâo ishudô — ashaonô* Nerios.: *jo rinam* (richtiger *ṛnam*)

dadate dânebhjaḥ punjâtmane [*Hormizdâja jathâ jugjate dâtum*], welcher dem Reingesinnten für die Gaben sich verbindlich macht, nämlich dem Ormuzd. Ueber *ishudô* s. zu 34, 15. Der Genitiv plur. *dâthranãm* lässt sich von einem *dâthrem* = *dâtram*, Gabe, oder von *dâtar*, Geber, ableiten. Nerios. folgt der erstern, ich möchte die zweite vorziehen. *Ashaonô* und *dregvôdebjô* sind dann Unterabtheilungen dieses allgemeinen Begriffs.

V. 15. *Pereçâ — hunâitî* Nerios.: *pr̆ććhâmi evam jad vinâçanigrahîtum, je (jo) durgamato* (besser *durgatimato*) *râgjam̃ kurute* [*kila pârthitvam nikr̆shṭebhjo datte*], ich frage so, wie der vom Untergang gerettet wird, der dem Schlechtgesinnten Herrschaft verleiht (dem Schlechten die Obermacht giebt). Für *mainis* liest K. 6. *maênis*, K. 4. *maênisi*, Bf. und Bb. *mainjus*. Die Abweichungen von K. 4. und 6. sind rein orthographischer Natur, da *ai* wohl wie *ä* ausgesprochen und daher leicht mit dem *ê* verwechselt werden konnte. *Mainjus* dagegen ist eine blosse Conjectur aus Missverständniss dieses seltenen Wortes *Mainis* ist die einzig richtige Lesart. Die ihm von Nerios. beigelegte Bedeutung *vinâçanigrahîtum* lässt sich auf keine Weise rechtfertigen; er scheint in der zweiten Sylbe *nis* die Wurzel *naç*, vernichten, gesehen zu haben. Man kann es nur auf *man*, denken, zurückführen; an skr. *maṇi*, Perle, Edelstein, ist nicht zu denken. Am nächsten kommt das wedische *manîshâ*, Andacht, Loblied, das gewiss erst aus einem *manis* gebildet ist. (Man vgl. im Baktrischen *tevis* und *tevîshî*.) Dass unserm *mainis* derselbe Sinn untergelegt werden kann, wie dem *manîshâ*, zeigt die Vergleichung mit dem vorhergehenden Verse, wo wir das der Bedeutung nach nahverwandte *ishud* an ähnlicher Stelle haben. Legt man dem Wort die Bedeutung Grund, Ursache, bei, wie ich früher that, so lässt sich das Folgende nicht gut erklären. Vgl. 44, 19. — *Hunâitî* übersetzt Nerios. dem Sinne nach richtig durch *kurute, datte.* Es steht in deutlichem Gegensatz zu dem *vînaçtî*, schaden, vernichten, des folgenden Satzes und heisst eigentlich hervorbringen, erzeugen (von *su*, gignere, nicht von *su-nu*, den Soma auspressen), dann in weiterem Sinne verleihen. Der, welcher dem Bösen Macht verleiht, kann nur *Anrô mainjus* seyn. — *Dus-skjaothanâi*—*vînaçtî* Ner.: *dush-karmâ svâmin jasmâd na ǵîvitam̃ lam̃ćajâ* [1]) *'pi labhate* [*asâuća jaḥ lam̃ćâja ćâram dadâti tasjâpi ǵîvitam̃ na tena vimum̃ćati*], der Schlechthandelnde, Herr! gewinnt daher sein Leben auch durch Betrug nicht [und der, welcher dem Betrug (Betrüger) Folge leistet, errettet dadurch sein Leben nicht]. *Dus-skjaothanâi* ist hier fälsch-

[1]) Wohl ungenau geschrieben. Es lässt sich nur von *lâm̃ćh*, mit einem Zeichen, einer Marke versehen, ableiten. Da aber *laksha*, das jedenfalls mit dieser Wurzel zusammenhängt, ausser Zeichen auch Betrug heisst, so möchte ich dem *lam̃ća* oder *lam̃ćâ* hier dieselbe Bedeutung beilegen, weil sie durch den Zusammenhang gefordert zu seyn scheint.

lich auf *jē — vînâçtî* bezogen, was ganz gegen den Sinn ist; man muss es zum Vorigen ziehen und mit *dregvâitê* verbinden. Denn der *jē nôit vînâçti*, „der nicht vernichtet", ist *Ahura-mazda* selbst. So bilden *jē — hunâitî* und *jē vînâçtî* Gegensätze, ohne äusserlich durch *vâ* oder eine ähnliche Partikel angedeutet zu seyn; man vgl. 30, 5. *Hanare* und *vînâçtî* sind von Nerios. sicher falsch gedeutet; das erstere kann nicht Zeichen oder Betrug, das letztere nicht ergreifen, fassen, heissen. Am nächsten liegt die Wurzel *han* = *san*, spenden, wovon es eine Neutralbildung durch *are* seyn kann (man vgl. *vadare* mit skr. *vadhas*, *avare* mit *avas* etc.), sodass es Spende, Gabe, bedeutet. Im Weda entspricht *sanas*, Gabe (Rv. I, 30, 16. VII, 56, 8.) vollständig. Diese Bedeutung giebt nun zwar 47, 5 *hanare thwahmât zaoshât dregvâo bakhshaiti*, „der Lügner verschwendet die Gabe deiner Gnade", einen sehr guten Sinn; aber mit dem Zusammenhange unserer Stelle will sie sich nicht gut vertragen. Man muss von der speziellen Bedeutung Spende absehen und ihm die allgemeinere Ding, Sache, welche Begriffe ja immer erst aus ganz speziellen entstanden sind, beilegen. So ist es nur ein nachdrückliches etwas, quelque chose, in Verbindung mit der Negation nichts, gar nichts, wörtlich: nicht eine Gabe, nicht ein Ding. Dass *vînâçti* nicht fassen, nehmen, sondern vernichten bedeutet, bedarf keines weitern Beweises, man vergl. Jt. 3, 17. — *Vâçtrjêhjâ — adruģjañtô* Nerios.: *kartâramća kadarthaṁ jati (?) paçûnâm vîrâṇâmća vjâdhitâram; [kila jaḥ pratijatnamanushjâṇâṁ gopaçûnâm jâćaṁtaṁ (?) juģjate kartum na bâdhate]*. Dem *aênaṅhô* entspricht in der Uebersetzung *kadarthaṁ jâti;* wie diess aus dem so bekannten Wort herausgedeutet werden konnte, begreife ich nicht. Es hat auch hier seine gewöhnliche Bedeutung Schaden, Verderben. Der Genitiv lässt sich syntaktisch nicht gut erklären; ich nehme daher *aênanhô* als Ablativ, was es ebenso gut seyn kann, und verbinde es mit *paçēus vîrâatćâ*, wegen des Schadens an Vieh und Menschen. Das letzte Wort *adruģajañtô* ist Genitiv sing. und mit *vâçtrjêhjâ* zu verbinden. Als Nom. plur. lässt es sich nicht fassen, da dieser auf kein anderes Wort im Satze bezogen werden könnte. In der Schreibung dieses Worts schwanken die Mss.; *adruģjañtô* haben K. 11, P. 6, Bf. und Bb.; *adruģajañtô* K. 6; *adreģajañtô* K. 5; *âdruģjañtô* K. 4. 9. Für die Lesung mit anlautendem kurzem *a* sind die meisten, für *â* nur zwei; erstere ist daher beglaubigter und giebt auch einen bessern Sinn. Aber hier fragt es sich, ob *adruģjañtô* oder *adruģajañtô* gelesen werden soll. Die erstere Lesung setzt die Flexion der Wurzel *druģ* = *druh* nach der 4. Conjugation mit *ja* voraus, nach der zweiten ist es ein Denominativ von *drukhs*. Im Baktrischen wird aber *druģ*, *druž* nicht nach der 4., sondern nach der 6. Conjugation flectirt, *družeñti* Jt. 10, 45. *družâoñti* Jt. 5, 90. Wenn nun im Sanskrit die Wurzel auch nach der 4. Conj. flectirt wird, so ist diess noch kein Beweis

für das Vorkommen dieser Bildungsweise im Baktrischen. Das *adurugja* (er log) der ersten Keilschriftgattung beweist nichts, da dieses ebenso gut (und ich glaube richtiger) auch *aduruğaja* gelesen werden kann. Daher halte ich es für das Beste, die Lesart *aduruğajañtô* anzunehmen. Nur so bekommen wir auch den passendsten Sinn: „nicht die Lüge verehrend", d. i. nicht den Ahriman anbetend, der ganz ungezwungen aus der denominativen Bedeutung fliesst.

V. 16. Die Relativsätze *jathâ*-, *jadâ*-, *jâ-skjaothnaçćâ* hängen alle gleichmässig von dem Hauptsatze: das will ich fragen, ab. Der erste fragt nach der Persönlichkeit und den Umständen dessen, der die Wahrheit befördert, der zweite nach Zeit und Ort (beides liegt in *jadâ*) seines Wirkens, und der dritte nach seinen Thaten. Für *jâ skjaothanaçćâ*, wie Westerg. schreibt, muss *jâ-skjaothanaçćâ* geschrieben werden, da *jâ* sonst nicht erklärt werden könnte, weil *skjaothana* kein Verbum ist und im Vorangegangenen sich keine Beziehung fände. Daher ist es das Einfachste, *jâ* mit *skjaothanaçćâ* zu einem Compositum, „welche Handlungen habend", d. i. was thuend, zu verbinden. Man vergl. *jâvarenô*, welches Glaubens, von *jâ* + *varena* Jaç. 12, 7. — *Khshathrem* kann nicht als Accus. von *açperezatâ* abhängig gemacht werden, wie ich lange that und wie es auf den ersten Blick sehr wahrscheinlich ist, sondern es ist Nominativ und Subject des ganzen Satzes, und gehört zu *hudânus*. Wenn diese Fassung bei der Verschiedenheit des Genus von *khshathrem* (neutr.) und *hudânus* (masc.) auch auffallend erscheint, so spricht nicht nur 44, 9: *hudânaos* — *khshathrahjâ* entschieden für diese Verbindung, sondern sie lässt sich auch als eine constructio ad sensum leicht erklären. *Khshathrem*, Herrschaft, steht für Herrscher. Der Dativ *ashâ-fradathâi* ist unmittelbar von *açperezatâ* abhängig. Auch im Weda, wie im spätern Sanskrit, wird das dem *çperez* vollkommen entsprechende *sp̆rh*, streben, trachten, mit dem Dativ verbunden, s. Rv. I, 41, 9: *na duruktâja sp̆rhajêt*, nicht trachte er nach Schmähung.

V. 17. Dieser Vers enthält ebenfalls eine Frage, wenn auch das *taṭ thwâ pereçâ* fehlt; sie ist durch *katârĕm* = πότερον eingeleitet. Den ganzen Vers hat bereits Benfey, Weitere Beiträge zur Erklärung des Zend, Göttingen 1852—53, S. 55 fg. besprochen. Die dem *verenvaitê* beigelegte Bedeutung wählen ist nicht stichhaltig; denn in dieser hat die Wurzel *vare* nicht das Anhängsel *nu*, vgl. *varatâ* 30, 5. *verenâtâ* 30, 6. Aber die gewöhnliche, dem *verenu* in den spätern Schriften beigelegte Bedeutung bedecken, verhüllen (Jaç. 9, 28 vom Gesicht oder Verstand, Vend. 5, 24 *aiwiverenvaiti*, überdecken, überragen, Jt. 14, 41 *pairi-verenvaiti*, ringsum bedecken, von Wolken), sowie die übertragene beschlafen (Vend. 18, 41. 47) und schwanger werden (Jt. 13,

15) giebt hier noch viel weniger einen Sinn, als die von wählen. Wir müssen unsere Zuflucht zu der ganz nahverwandten ersten Keilschriftsprache nehmen, wo *wara-nu* lehren, unterweisen heisst. Diese Bedeutung, der die Nerios. Uebersetzung *prabodhajati*, benachrichtigen, erinnern, nahe kommt, giebt in unserer Stelle den besten Sinn, namentlich da es sich hier um die Lehren des Wahrhaftigen und des Lügners handelt, man vgl. den ersten Vers. — Das ἅπ. λεγόμ. *aipidēbâvajaṭ* erklärt Benfey (S. 56) als „Denominativ, ausgehend von der schwächsten Form des Ptc. Pf. red. von *dambh*, skr. *debhús*" und legt ihm die Bedeutung trügen bei. So scharfsinnig diese Erklärung auch ist, die ich lange für vollkommen richtig hielt, so lassen sich doch gewichtige Bedenken gegen sie erheben. Die Wurzel *dabh, dam̃bh*, wird nämlich im Baktrischen zu *dab* und *deb*, aber nicht zu *dēb*. Bf. und Bb. lesen zwar *deb*, aber diess ist eine offenbare Nachlässigkeit; die bessern Mss. haben *dēb* oder *dîb*. Da dieses *ē* meist aus *î* entstanden ist, so werden wir gut thun, letztern Vocal bei der Ableitung zu Grunde zu legen; man vgl. *adēnabâoçća* für *adin*° J. 44, 4. Der diesem angenommenen Denominativ unterlegte Sinn trügen genügt nicht, da hier von keinem Betrügen die Rede ist. *Mâ aipidēbâvajaṭ* steht dem *mraotû*, er sage, ebenso parallel, wie *evîd-vâo*, der Unwissende, dem *vîd-vâo* oder Wissenden. Das Gegentheil von sagen, reden, laut verkündigen, ist nichtsagen oder schweigen, verheimlichen. Und diese Bedeutung ergiebt sich ganz ungezwungen auf etymologischem Wege, wenn man das Wort in *aipidē* und *bâvajaṭ* zerlegt. Ersteres entspricht ganz dem wedischen *apidhi*, Bedeckung, Verhüllung (*dhâ* + *api*, verbergen); letzteres ist das Causativum von *bû*, seyn; das Ganze heisst demnach: machen, dass eine Verbergung ist, d. i. verborgen machen, verborgen halten. Nerios. Uebersetzung des Wortes ist mir rein unverständlich, wesswegen ich sie übergehe. — Die Erklärung des *zdî* als gleichbedeutend mit skr. *edhi*, sey, ist vollkommen richtig und macht Benfey's Scharfsinn alle Ehre. Nerios. hat *viǵñâpaja*, erkenne; er leitete es gewiss von *zan*, erkennen, wissen, ab. Nach dieser Ableitung scheinen auch Emendationen gemacht zu seyn. Bb. und Bf. haben *zâdî*; aber diese Lesung ist weniger gut beglaubigt und giebt keinen haltbaren Sinn. Was soll: erkenne uns! hier heissen? — *Fradakhstâ* giebt Nerios. durch *praćihnaja*, bezeichne, mache ein Zeichen. Benfey identifizirt es mit einem angenommenen skr. *pradashṭṛ* von der Wurzel *daksh*, s. weiter zu 34, 6.

V. 18. *Âzî* Nerios.: *sa jataḥ Açmogaḥ*. Nach dieser Uebersetzung vermuthet man hier den Namen eines bösen Geistes; dieser Vermuthung scheint das wirkliche Vorkommen eines Dämons *âzis* Vend. 18, 21. 22. Jaç. 16, 10. Jt. 18, 1 (neupers. *âz*, Verlan-

gen, böse Lust) noch zu Hilfe zu kommen. Dessenungeachtet müssen wir sie zurückweisen, da einerseits das hier nothwendige Nominativzeichen *s* fehlt, andererseits der Zusammenhang mit dem vorhergehenden Satze gestört würde. Unser *âzî* ist vielmehr in *â* und *zî* aufzulösen; auch hieran scheint Nerios. gedacht zu haben, denn das *jataḥ* entspricht gewöhnlich dem *zî*. Die Präposition *â* gehört zum Verbum *âdâṭ;* sie ist demnach, wie so oft, zweimal gesetzt. Sehr viel Aehnlichkeit mit unserer Stelle hat Visp. 11, 12: *âaṭ dis âvaêdhajâmahi ameshaêibjô çpeñtaêibjô hukhshathraêibjô hudhâobjô javaêǵibjô javaêçubjô jôi vohu jôi vohunãm dâtârô jôi vaňhêus â manaňhô skjêiñtî* [*vaňhêus â zî â manaňhô skjêintî jôi ameshâo çpeñta hukhshathra hûdâoňhô adhâṭ mâta adhâṭ bûta haća vaňhaoṭ manaňhaṭ*], dann weihen wir sie (den Haoma, den h. Baum) den *Amesha-çpeñta's*, den gutherrschenden, gutschaffenden, den immer siegenden, immer hilfreichen, welche gut sind, den Schöpfern der guten Dinge, die von guter Gesinnung sind [von guter Gesinnung nämlich sind die *Amesha-çpeñta's*, die gutherrschenden, die Gutes thuenden, sowohl von Natur als durch den guten Geist so geworden]. Hier haben mehrere Mss., wie Bf. und Bb., *âzî*, andere, wie K. 7[b], K. 11. *âzjâ*. Westerg. hat — ich weiss nicht, ob auf handschriftliche Autorität hin — mit vollem Recht getrennt. Der Satz, in dem *zî* hier steht, ist eine erklärende Note (Pâzend). — *Dusitâćâ* ist wegen seiner engen Verbindung mit *marakaêćâ* als Dativ zu fassen, für *dusitâićâ* mit unterdrücktem *i* stehend. — *Athâ* — *çnaithishâ* Nerios.: *çuddhajeća sâm̃çastrâm tebhjo âraćajata*, und zum Heile bereitet ihnen die Ermordung durchs Schwert, d. h. die Daêva's sollen zum Heile der Schöpfung durchs Schwert vertilgt werden. Dem Imperativ (2. plur. med., vgl. *gushôdûm* J. 45, 1) soll *âraćajata*, ordnet an, entsprechen. Dieser Uebersetzung liegt aber eine Verwechslung der beiden Wurzeln *çad*, zufallen, passen, sich schicken, und *çâd*, vernichten, wovon das häufige *çâdrâ*, zu Grunde. Der Sinn ist indess im Allgemeinen richtig angegeben.

V. 19. *Gûstâ* Nerios.: *çrotavjam; kila adhjajanam̃ tusmât kârjam*, i. e. audiendum est, d. h. hievon soll man lernen. Nerios. fasst demnach *gûstâ* als ein Part. fut. pass., was es aber der Form nach nicht seyn kann. Wir haben nur die Wahl zwischen dem Partic. pass. und der 3. Person Imperf. medii. Letztere Fassung ist wegen *mâ gûstâ* im vorigen Verse vorzuziehen. — *Jê mañtâ-ahurâ* Nerios.: *jaḥ pramâṇam̃ bhuvanadvajor api vetti Hormizdîjam*, der das Ormuzdische Gesetz für beide Welten kennt. Für *ahûbis*, wie Westergaard corrigirt, lesen die Mss. sämmtlich *ahûm bis*, gerade wie 44, 16, wo nur K. 5. *ahû bis* schreibt. Die Lesart der Mss. liesse sich zwar rechtfertigen, aber die Emendation Westergaard's ist so einfach und giebt einen leicht verständlichen Sinn, dass ich sie aufzunehmen nicht beanstande. Wollte man die der Mss. beibehalten, so müsste

der Accusativ *ahûm* von *vîdvâo* abhängig gemacht und *bis* als Zahladverbium zweimal, wie es sich einigemal im Vend. findet, genommen werden, sodass sich der Sinn ergäbe, „der das Leben zweifach Kennende", das hiesse entweder: der das Leben als ein zweifaches kennt, oder: der das Leben auf doppelte Weise kennt. Aber eine solche Ausdrucksweise ist zu dunkel und unbestimmt, als dass wir sie an dieser Stelle zulassen können. Das durch leichte Emendation gewonnene *ahûbis* ist indess nicht als Instrumental plur., sondern als Instr. dualis anzusehen, obschon die Endung *bis* eigentlich dem Plural zukommt. Wir haben zu dieser Annahme um so eher Grund, als in den *Gâthâ's* nie von mehr als zwei Leben, dem irdischen und geistigen, die Rede ist und der Dativ plur. *bjâ* in der Verbindung *ubôibjâ ahubjâ*, den beiden Leben (Jaç. 35, 3. 8. 38, 3) gebraucht wird. Die verderbte Texteslesart *ahûm bis* ist aus *ahûbis* wahrscheinlich so entstanden: Beim Recitiren ruhte die Stimme auf *u*, das dann (gegen *ahubjâ*) zu *û* gedehnt wurde; die ganz verhallende Endung *bis* konnte so leicht abfallen. So wurde zunächst *ahû bis*, wie der alte Kopenhagener Codex 5 in 44, 16 wirklich hat. Dieses wurde gewiss, die beiden Leben (*ahû* ist Nom. Acc. dual.) zweimal, verstanden. Da auf diese Weise der Begriff beide Leben doppelt ausgedrückt war, so suchte man diess durch Veränderung des *ahû* in den Acc. sing. *ahûm* zu vermeiden, was um so näher lag, als in unserer Stelle der Acc. *ashem* unmittelbar vorhergeht, in 44, 16 unmittelbar *ratûm* folgt. Syntaktisch muss *ahûbis* enge mit *ashem* verbunden werden, wie *raocēbis* mit *rôithwen* v. 7, also die Wahrheit mit beiden Leben, d. i. die Wahrheit, dass zwei Leben sind und fortdauern. — Der Dativ *erežukhdhâi* muss auf *gustâ* bezogen werden, „er höre auf das Wahrgesprochene", nicht etwa auf *hizvô-vaçô*. Dieses ist eng mit *khshajamanô* zu verbinden, man vgl. *vaçē-khshajãç* 43, 1. Ueber den Schlusssatz s. zu v. 3.

V. 20. Für *âjaṭ*, wie Westerg. nach K. 5, 4, 9 schreibt, ist mit den meisten andern Codd. *dâjaṭ* zu lesen. Behält man *âjaṭ* bei, so sind die beiden Accusative *ashavanem divamnem* nicht zu erklären. Diese beiden Wörter sind Gegensätze, aber ganz unverbunden neben einander gestellt, sodass *âjaṭ*, kommen, eigentlich auf beide bezogen werden müsste, was einen dem ganzen Zusammenhang, namentlich dem dritten Gliede *tēm vâo*, widerstreitenden Sinn geben würde. Die einzige Möglichkeit, die Lesart *âjaṭ* beizubehalten, wäre, es mit *divamnem* zu einem neuen Verbalbegriff, „zum Betrügen kommen", d. i. betrügen, zu verbinden. Eine ähnliche Fassung finden wir bei Nerios., der *pratârajati*, betrügen, für *âjaṭ*, an der Stelle des *divamnem* aber *chadma*, Decke, Verhüllung, hat. Aber diese Verbindung, wenn auch an sich leicht denkbar, hat grammatische Schwierigkeiten. *Divamnem* ist Accusativ des Part. med. von *div*, spielen, betrügen, dieses könnte

aber, genau genommen, nur zum Betrügenden kommen, aber nicht zu betrügen kommen heissen. Sollte diese Lesung einen guten Sinn geben, so müsste der Accusativ *ashavanem* in seinen Nomin. *ashavâ* umgeändert werden, „welcher Wahrhaftige (Fromme) zum Betrügenden kommt"; aber eine solche Aenderung ist gegen alle handschriftliche Autorität. Um diesen Uebelständen zu entgehen, entschloss ich mich, die Lesart *dâjaṭ* aufzunehmen, von dem die beiden Accusative im Sinne „machen zu" abhängen können, „wer den Wahrhaftigen zum Betrügenden oder zum Devaanbeter macht". Nach *jē* lesen P. 6. und Bb. noch das Pronomen *î*, Bf. hat dafür *ê*. Dieses ist schwerlich eine blosse Zuthat der Schreiber dieser Codd., sondern es stand wohl in irgend einem ältern Manuscript; vielleicht dachte man an das *jē î dâjâṭ* 29, 7. Da es aber für den Sinn nicht nothwendig ist, so habe ich es auch nicht in den Text aufgenommen. — *Hôi aparem khshajô* Nerios.: *tasja paçćât astu.* Dem *aparem* entspricht *paçćât,* nachher, hinterher. Diese Bedeutung kann dem Worte nach dem Sanskrit und nach Analogie des Superlativs *apema*, der letzte, beigelegt werden. Aber *vaçē-khshajăç* 43, 1, das Eigene besitzend oder beherrschend, *khshajamanô hizvô-vaçô,* Zungenfreiheit habend v. 19 unsers Capitels, *khshajamanēn̄g vaçô* 32, 15 und andere Verbindungen der Art (siehe s. v. *vaçô*) führen, da diese offenbar einen Gegensatz haben müssen, auf eine andere Bedeutung. *Aparem* bildet den Gegensatz des *vaçô,* des Freien, Eigenen, Selbstständigen, und heisst das Andere, Fremde. Dass dem *apara* wirklich diese Bedeutung im Irânischen zukomme, zeigen Stellen wie Jt. 10, 125 und das Pârsische *awarē,* andere, Pehlewi *apanîk* oder *aparîk.* Syntaktisch ist *aparem* entweder das Subject zu *khshajô,* wobei die Copula ergänzt werden muss, „das Andere, Fremde ist sein Besitz" (nicht das Eigene mehr), oder es ist Adjectiv zu *khshajô*, in welchem Falle dieses Neutrum ist. Letzteres ist der Concinnität wegen vorzuziehen. — *Avaêtâç* erklärt Nerios. (die eigentliche Uebersetzung des Worts ist nicht gut lesbar) durch: *anjâ jâ me prâptir asti,* was mir sonst zu Theil wird, im Ganzen richtig, da diese auf den ersten Anblick monströse Form in *ava* + *ita* + *aç* (s. v. *i*) aufzulösen ist und den einfachen Sinn hat: zugefallen, zu Theil geworden ist, eigentl. hinzugekommen. Ueber diese Bedeutung des *i* + *ava* s. das Petersburger Sanskrit-Wörterbuch, I, 762. — Für *dusqarethēm* hat Nerios. *duḥ-khâdanam*, schlechte Nahrung, indem er der gewöhnlichen Bedeutung des *qaretha* als Speise folgt. Aber dieses verträgt sich nicht mit dem Zusammenhange; denn das folgende *vaćô,* Wort, wäre dann ganz isolirt, was um so weniger zulässig ist, als *avaêtâç* nicht gut anders als auf die eben angegebene Weise erklärt und *vaćô* nicht mit dem folgenden Satz verbunden werden kann. Auch die Stelle 53, 6: *beredubjô dusqarethēm nâçaṭ qâthrem* spricht gegen die gewöhnliche Bedeutung, da sie nicht heissen kann: „den schlechte Speise Bringenden vernichtet er das

eigene Feuer". Das dem Sinne nach entsprechende *akâis qarethâis* 49, 11 hat ebenfalls diese Bedeutung nicht. An allen diesen Stellen müssen wir eine Ableitung von der Wurzel *qar* = *svar*, glänzen, wovon *qarenaṅh*, Glanz, statt von *qar*, neupersisch *qôrdan*, essen, annehmen. Wie leicht diese beiden Bedeutungen schon zur Zeit, als das Baktrische noch blühte, verwechselt werden konnten, zeigt die erklärende Umschreibung des *qairjéiti* aus einem alten Jimaliede Vend. 2, 26 (wo die Goldfarbe unvergänglich glänzt) in den Jeschts durch *qairjăn qarethem aǵjamnem* 13, 50. 73. 15, 16, sie sollen unvergängliche Speise geniessen, wiedergegeben. *Qaretha* heisst nach dieser Ableitung das Glänzen, Leuchten, die Leuchte, sodass *dus-qaretha* eine schlechte Leuchte oder Finsterniss, Dunkelheit bedeutet. *Dusqaretha temaṅhô* ist der Finsterniss Dunkelheit. Unser *dus-qarethĕm* steht aber wohl für *dusqarethîm* = *dusqarethjem* und ist somit ein Adj. neutr., das zu *vacô* gehört. Der Finsterniss schlechtleuchtendes Wort kann nur die Lehre der Lügner seyn, die das Licht zu scheuen hat. Einen etwas bessern Sinn, wenigstens für unsere Stelle, würde die Ableitung von *svar*, tönen, *svara*, Laut, geben, aber diese Bedeutung lässt sich im Baktrischen nicht belegen. — *Tĕm* — *naéshaṭ* Nerios.: *taṁ vo bhuvanam durgamatitaḥ karmâṇi niǵâni diniçca najati.* Dem *dregvaṅtô* muss hier sein ursprünglich participialer Sinn gegeben werden: trügend, betrügend, da sonst der Accusativ *ahûm* nicht zu erklären wäre. Ausserdem ist es nicht Nom. plur., sondern Accus. plur., und wird von *naéshaṭ* regiert. Dieses Verbum ist gewiss keine Bildung der Wurzel *ni*, führen, wie Nerios. annimmt, da sie, wenn auch grammatisch erklärbar, nur einen unpassenden Sinn geben würde, sondern es ist auf skr. *niǵ*, reinigen, läutern, eigentl. putzen, davon *neshṭar*, Reiniger des Feuers, im Weda, zurückzuführen. In dieser Bedeutung ist diese Wurzel dem Baktrischen, in dem sie zu *niz*, *niż* geworden ist, nur noch in dem Nomen *naénaéçtâro*, Reiniger, J. 35, 2 bekannt. *Naéza* Jt. 14, 33. 16, 13 dagegen ist Stachel, Speer, vgl. neupers. *nîs* dass. Das Intensitiv *naénizaiti* Jt. 8, 43 heisst ausrotten, vernichten, Der Uebergang des Begriffs reinigen, läutern, in den von wegputzen, vernichten, ist einleuchtend; man vgl. *çpi*, wegnehmen, läutern und vernichten. Auffallend könnte bei unserem *naéshaṭ* nur das *sh* für *ż* seyn. Diess lässt sich aber einfach erklären, wenn man annimmt, es sey Aorist und stehe für *naékhshaṭ*, wogegen sich grammatisch nichts einwenden lässt.

V. 21. *Bûrôis â ashaqjâcâ* Nerios.: *purṇatvaṁ puṇjâtmané*, Fülle dem Reingesinnten. Dass *bûrôis* (Gen.) mit dem wedischen *bhûri*, viel, identisch ist, leuchtet ein. Aber hier kann es nicht in adjectivischem Sinne, sondern muss wegen des *câ* als Substantiv gefasst werden, wie *bûiri* in J. 40, 1. Ich lege ihm die Bedeutung Fülle, Menge, bei, die leicht in die von Grösse übergehen

kann. Dem Sinne nach sind die Worte noch zum Vorhergehenden zu ziehen: „Gesundheit und Unsterblichkeit in Fülle und Dauer". — *Qâqaithjât* — *çarô* Nerios.: *nigaprabhutvam̃ râgâ adhipatjena* [*jaḥ pârthitvam̃ âdeçena âćârjâṇam datte*], i. e. proprium regnum rex maximo imperio; d. i. der die Herrschaft nach Anweisung der Lehrer verleiht. Die Uebersetzung des *qâpaithjâț* durch *nigaprabhutvam*, eigene Herrschaft, beruht auf der Ableitung des Wortes von *qa* = *sva* und *paiti*, Herr. Aber diese so nahe liegende Deutung, obschon sie nicht geradezu dem Sinn des Verses widerspricht, wird verdächtig, wenn man die Parallelstellen Jt. 5, 62. 63. 65: *nmânem jim qâpaithîm* vergleicht. Hier ist es der Name eines Ortes oder einer Wohnung, um dessen baldige Erreichung der Held *Vafrô navâzô* die *Anâhita* bittet. Er wird als fest *(drû)* und sicher *(airista)* beschrieben. Auf diese passt die Deutung „eigene Herrschaft" schlechterdings nicht. Eher ginge die Ableitung von *path*, Weg, Pfad, „die eigene Wege hat", was sich begreift, wenn man bedenkt, welch hoher Werth den Wegen in dem Zendawesta beigelegt wird, man vgl. Jt. 16, 3 *pañtânô qâpaithina*, „Wege mit eigenem (von selbst entstandenem) Geleise", neben *qarajô qâtaćina*, „von selbst gehende (fliessende) Berge". Auch grammatisch lässt sich dieses *paithîm* aus *path* erklären, wenn man das wedische *pathjâ*, Weg (Rv. VII, 7, 2. 67, 3: *pathjâbiḥ*, III, 12, 7: *r̥tasja pathjâḥ anu*, auf den Wegen der Wahrheit, III, 14, 3: *vâtasja pathjâbhiḥ*, 54, 5) neben *pathin* in Erwägung zieht. Dessenungeachtet muss ich auch diese Erklärung fallen lassen, da sie für unsere Stelle wenigstens unpassend ist, und zwei *qâpaithja* mit verschiedener Bedeutung sind ohne triftige Gründe nicht anzunehmen. Das Sicherste scheint mir, *qâpaithja* mit dem wedischen *svapatja* zusammenzubringen, dem es lautlich bis auf das *â* vollständig entspricht. Dieses macht aber keine Schwierigkeit, da die beiden baktrischen Dialekte öfter Vocaldehnungen zeigen, man vgl. *çpitâma* für *çpitama*, und im spätern *qâtaćina* für *qataćina*. Jenes wedische Wort wird in den Padatexten in *su-apatja* abgetheilt und von den Scholiasten danach als gute Nachkommenschaft erklärt. Diese Deutung ist auch in der Hauptsache richtig; III, 16, 1: *râjaḥ îçe svàpatjasja gomataḥ*, kinderreicher, kuhreicher Besitz; VII, 1, 5: *rajim suvîram svapatjam*, männerreicher, kinderreicher Besitz; VII, 1, 12: *jagnam pragâvantam svapatjam*, Opfer für Nachkommenschaft und Kinderreichthum, vgl. II, 9, 5. 2, 12 in ähnlichen Verbindungen. Hier erscheint es in adjectivischem Sinn. In I, 72, 9: *â je viçvâ svapatjâni tasthuḥ kr̥ṇvânâso amr̥tatvâja gâtum*, die im Besitz aller Svapatja's stehen, bahnend den Pfad zur Unsterblichkeit (die Götter, der Aditi Söhne), ist es Substantiv und hat die allgemeinere Bedeutung Reichthümer, Güter. Diese Wedastelle hat eine auffallende Aehnlichkeit mit der unsern; daher nehme ich gar keinen Anstand, unserm *qâpaithja* dieselbe Bedeutung, wie dem *svapatja* beizulegen. Dort schaffen die Götter die Unsterblichkeit aus der

Fülle ihrer Güter und Kräfte, hier schafft sie Mazda aus der Fülle seiner Macht; denn der Ablativ *qâpaithjâț* ist mit *dadâț*, er schuf (aus) zu verbinden. Durch diese Erklärung erhält auch jene oben angeführte mythologische Stelle der Jeschts einen klaren Sinn. Der Held Vafrô Navâza strebt nach dem Schatzhause Mazda's, wo alle Kräfte und Gaben vereinigt sich finden, zu gelangen. Diess ist der *umâna qâpaithja.* — Bei *çarô* denkt jeder leicht an das neupersische *sar*, Haupt. Aber diese Bedeutung giebt an keiner Stelle der ältern baktrischen Schriftüberreste einen erträglichen Sinn. Neriosengh hat *adhipatja*, Oberherrschaft, woraus zu schliessen ist, dass er, wenn er an *sar*, Haupt, dachte, dieses nur in einer übertragenen Bedeutung verstanden hat. Aber auch dieser Sinn ist, obgleich er dem Zusammenhange unserer Stelle nicht widerstreitet, unzulässig, da er in die übrigen desto weniger passt. J. 35, 8 steht dem *ashahjâ çairê* ein *ashahja verezēnê*, beim (im) Vollbringen des Wahren, parallel; 41, 6: *taț upâ-ğamjâma tavaća çarem ashaqjâćâ viçpâo javê*, wir wollen zu deiner und der Wahrheit Çara für immer kommen. Hier heisst es deutlich Schutz, Schirm, welche Bedeutung überall passt; das wedische *çarma*, Schutz, kommt ihm am nächsten, da es von derselben Wurzel *çar* (s. zu 29, 3) nur mit einem andern Suffix *(ma)* gebildet ist. Aus den eben angeführten Stellen hat sich in der spätern Sprache ein Adj. *asha-çara* Jt. 11, 4, die Wahrheit schützend, gebildet. — *Vazdvare* giebt Nerios. durch *pîvaratvam*, Fettigkeit, Grösse, und erläutert es durch *prasâdam*, Gunst. So sonderbar und für unsere Stelle unpassend diese Uebersetzung auch erscheint, so entbehrt sie doch nicht allen Grundes. Jt. 14, 29. 31. 33. 16, 9 finden sich nämlich die stehenden Redensarten: *tanvô viçpajâo drvatâtem tanvô viçpajâo vazdvare*, wo es dem *drvatât*, Festigkeit, Gesundheit, parallel steht, vom Körper ausgesagt ist und gewiss so viel als Wohl oder Wohlergehen bedeutet. Unserer Stelle viel näher kommt Vend. 9, 44: *diçjâț ahmâi nairê avaț mîżdem parôaçnâi aṇuhê vazdvare vahistahê aṅhēus*, er zeige diesem Manne als Lohn für das frühere Leben den Besitz (oder Genuss) des besten Lebens. Ableiten können wir das Wort nur von der Wurzel *vid*, gewinnen, erlangen; *vazd* entspricht ganz dem *ved* in *ved-as*, Habe, Besitz, *vare* ist ein Abstractsuffix und steht für ein skr. *vas*, man vgl. *daçvare.* So heisst es eigentl. Besitzthum, Habe, Wohlstand. — Da *jē* sich nicht auf *ahurô mazdâo* zurückbeziehen kann, so muss davor ein *ahmâi*, diesem, ergänzt werden. *Ahuramazdâ* giebt dem Menschen, der sein Freund ist, Unsterblichkeit und Besitz des guten Geistes.

V. 22. *Ćithrâ* — *manaṅhâ* Nerios.: *prakaṭatvaṁ tena dvajena uttamağñânino jathâ* [*ihalokena paralokena*] *prabodhaṁ dadâti manmateća* [*jathâ svâminaḥ âdeçaḥ*]. Die einzelnen Worte dieser Uebersetzung sind wohl verständlich, aber der Sinn des Ganzen ist nicht

recht klar. *Cithrâ* ist nicht unrichtig durch *prakaṭatvam*, Deutlichkeit, Offenbarung, wiedergegeben (nur ist es ein Adjectiv, s. d. Gl.); aber das Pronomen *î* kann gewiss nicht durch diese beiden, d. i. dieses und jenes Leben, heissen, da es weder Dual noch Instrumental, sondern ein einfaches Enklitikum zu dem *cithrâ* ist. — *Vohû* ist nicht mit *manaṅhâ*, sondern mit *vaêdemnâi* zu verbinden, weil dieses sonst kein Object hätte. Nerios. verbindet es gewiss unrichtig mit *khshathrâ* und übersetzt *vohû — haptî* so: *uttamaḥ sarâǵâ puṇjavacasi karmaṇica vilokajata* [*kuruteca jat sadâcâritaram*], den besten König sieht man im reinen Wort und in der That. Die dem *haptî* beigelegte Bedeutung erblicken, sehen, ist nicht stichhaltig und steht in offenbarem Widerspruch mit der dem *hafshî* 43, 4 (von der gleichen Wurzel) gegebenen *sahâjitavân asi*, du hast begleitet. Letztere kommt indess der Wahrheit viel näher, da in der Wurzel *hap* nur das sanskritische *sap*, folgen, begleiten, verehren, erkannt werden kann. Dem *ashem haptî* entspricht lautlich wie der Bedeutung nach das wedische *ṙtam sapantaḥ* (Rv. I, 68, 2), das Wahre verehrend, pflegend, vergl. I, 67, 4. II, 11, 12. Auffallend ist nur, dass *hap* nach der bindevocallosen, *sap* nach der bindevocalischen Conjugation flectirt wird. Desshalb dürfen wir aber von der verbalen Fassung des Worts nicht abgehen, denn das Substant. *sapti*, Gespann, Genossenschaft (Rv. I, 47, 8. 61, 5. 85, 1. II, 31, 7. III, 22, 1. VII, 43, 2 etc.) gäbe nur einen ganz erzwungenen Sinn. — *Hvô — açtis* Nerios.: *sa te mahâǵñânin svâmin mitram asti niveditatanuḥ* [*tvâm eva vapushi niǵa abhjâgatam kurute*], der ist, grosser Weiser! Herr! mit dargebrachtem Körper dein Freund [dich lässt er in den eigenen Körper eindringen]. Der Sinn von Nerios.'s Worten scheint mystisch zu seyn. Die völlige Hingabe des Körpers an den höchsten Gott, d. h. seine völlige Reinigung von allem Bösen ist wohl darunter gemeint. Ob *açtis* hier Körper bedeutet, wie in andern Stellen (namentlich bekannt in dem Dat. instr. *azdēbis*), könnte zuerst bezweifelt werden; aber da sich diese Bedeutung auch sicher in den *Gâthâ's* 46, 11. 49, 11, wo es in deutlichem Gegensatz zu *urvâ*, Seele, steht, nachweisen lässt, so gewinnt sie auch an unserer Stelle an Wahrscheinlichkeit, wenn wir nicht *açtis* in *a* + *çti*, Nichtseyn, Nichtbestand, wie *açtîm* in 33, 2 auflösen wollen. Entscheidend ist sein Prädikat *vâzistô*, welches 36, 3 als ein Name des Feuers (gewöhnlicher ist *urvâzista* in diesem Sinn) genannt wird und dem in den Weden so häufigen Namen Agnis vahishṭha, der Führendste, d. i. der die Opfer schnell zu den Göttern Führende, entspricht. Auf das Nichtseyn, Nichts, ist diese Bezeichnung der hohen Macht und Kraft des heiligen Feuers gewiss nicht anwendbar, eher auf das Gegentheil, das Daseyn. Wenn nun dem *açtis* auch diese weitere Bedeutung beigelegt werden könnte, so gäbe sie einen zu vagen Sinn. Daher ist es das Beste, bei der feststehenden von Körper oder Wesen zu bleiben. Dann muss aber

der ganze Vers auf das Feuer bezogen werden, sodass sich etwas Mystisches in diesem Verse nicht verkennen lässt.

Capitel 32.

Das ganze Capitel hat einen verwandten Inhalt, Schilderung des Wesens und der traurigen Folgen der Abgötterei und Bekämpfung derselben, wenn auch ein strenger Zusammenhang der einzelnen Verse und ein Gedankenfortschritt nicht nachgewiesen werden kann. Bei näherer Betrachtung ergeben sich folgende sieben Theile: 1) 1. 2. 2) 3—5. 3) 6—8. 4) 9—11. 5) 12—14. 6) 15. 7) 16. Der polemische Geist, der in diesen Stücken herrscht, der so scharf hervortretende Gegensatz von Wahrheit und Lüge, weist deutlich auf Zarathustra als Verfasser hin.

1) 1. 2. Der Prophet steht mit der Schaar seiner Treuen vor dem hell aufflammenden Feuer, dem wirksamsten Schutze gegen die feindlichen, in das Dunkel der Nacht sich bergenden Mächte, und ruft voll Begeisterung über die raschen und guten Erfolge seiner Wirksamkeit den Göttern selbst, die er unerbittlich bekämpfte, frohlockend zu, dass der Eigene, der Herr, wie der Schutzbefohlene und Sklave, d. h. Menschen jeden Ranges, von ihrem Dienste weg zur Anbetung des lebendigen, im Feuer sich offenbarenden Gottes sich gewandt haben. Wahrscheinlich haben wir unter diesen drei mit Zarathustra in naher Verbindung stehenden Personen Vîstâçpa, Frashaostra und G'âmâçpa zu verstehen. Dieser schöne Erfolg begeistert ihn und seine Anhänger, dem Mazda zuzurufen: wir wollen deine Boten seyn, alle, die dich und deine Gaben hassen, sollen in ihrem verderblichen Wirken gehemmt werden! Auf diesen begeisterten Zuruf des Propheten antwortet *Ahura-mazda* aus dem Feuer: dass, um das gute irdische Besitzthum (wohl die Familiengrundstücke) vor den Angriffen der Feinde kräftig schützen zu können, die Andacht und Frömmigkeit der Menschen (die *Ârmaiti*) ihn begleiten müsse, d. h. dass er in seinem Kampfe gegen das Böse durch die Kraft des Glaubens der Menschen und ihrer Gebete unterstützt werden müsse; eine Anschauung, die nicht auffallen darf, da sie sich schon im Weda findet (*Bṛhaspati*, der personifizirte Gottesdienst, ist Indra's Helfer in seinem Kampfe gegen die Dämonen) und in der Tistrja-Sage nachklingt, welcher Stern in seinem Kampfe gegen die regenabwehrenden Daêva's nur durch die Gebete der Menschen in den Stand gesetzt wird, Regen zu bewirken. Schliesslich nimmt *Ahura-mazda* jenes Anerbieten des Sprechers und seiner Anhänger, Boten Gottes zu seyn, aus dem angeführten Grunde an (2).

2) 3—5 enthalten eine ergreifende Schilderung des Unheils, das die Abgötterei anrichtet. Die Worte sind vom Propheten direkt an die Götter selbst oder eher an die Priester derselben

gerichtet. Alle Götter, ohne Ausnahme, stammen von dem bösen Grundprincip, dem schlechten oder nichtigen Sinn. Von demselben Sinn sind alle die Vornehmen und Grossen beseelt, die dem Somacult huldigen, die auf die Sprüche und Lieder der Götterpriester hören, welche sie im Zustande höchster Ekstase in Folge vom Genusse des berauschenden Somatrankes gestammelt haben (vergleiche 48, 10), sowie auf ihre übrigen Zaubereien, wodurch auf der ganzen Erde so viel Unheil gestiftet wird (3). Alles Schlechte, das die Menschen reden, denken und thun und wodurch sie nur den bösen Geistern einen Gefallen erweisen, ist Folge der Vielgötterei, die sich mit dem wahrhaft guten und frommen Sinne nicht verträgt. Weil alles Thun und Trachten der Götterpriester nur Lug und Trug ist und auf der schmählichsten Unwissenheit und Verkennung der Wahrheit beruht, so kann es vor der hohen Einsicht und Weisheit des lebendigen Gottes nicht bestehen, sondern muss dadurch zu Grunde gehen (4). Die Lügner und Götzenpriester betrügen den Menschen um Leben und Unsterblichkeit durch ihre schlechten Thaten und Worte, wodurch sie Macht und Einfluss zu gewinnen suchen (5).

3) 6—8 handeln von den Uebeln, die die bösen Geister verschuldet, von ihrer Allgemeinheit und ihrer Abwehr. Die von den bösen Geistern verursachten Uebel können durch Gebete abgewehrt werden; auf diese ist hingewiesen, aber sie sind nicht ausdrücklich genannt, wenn man nicht die folgenden Verse, was kaum möglich ist, darunter verstehen will. Es dürfen natürlich nur von *Ahuramazda* selbst geoffenbarte Gebete seyn (6). Diese Uebel sind indess so allgemein und tief, dass selbst der Wissende, d. i. der *Ahura-mazda's* Aussprüche kennende Prophet, als beide Heere, das der *Ahura-mazda*-Diener und das der Götzendiener, einander feindlich gegenüberstanden und die Anhänger des Propheten eine Niederlage erlitten, keine Hilfe, kein Gegenmittel gewusst hat. Daher wendet er sich jetzt an *Ahura-mazda* um Abwehr des ferner drohenden Unheils (7). Aber diese Uebel (wohl Verfolgungen seitens der feindlichen Partei), in denen der Prophet befangen ist, dürfen ihn von seinem muthig begonnenen Werke, den Götzendienst zu vernichten und den Glauben an den wahren lebendigen Gott zu verbreiten, nicht abschrecken; denn auch der hochberühmte Jima, des Vivanghvat Sohn (der Jama des Weda), der nach Vend. 2 ein Vorgänger Zarathustra's in der Verkündigung und Verbreitung der reinen Religion gewesen seyn soll, der durch seine Gaben die Menschen beglückte und den ihm von *Ahura-mazda* verliehenen Glanz über die ganze Erde strahlen liess, wurde davon nicht verschont. Der Prophet muss diese Uebel als ein von Gott verhängtes Schicksal tragen.

Dass diese drei Verse, wenigstens die zwei letzten, in Folge einer heftigen Niederlage, die der Prophet mit seinen Anhängern

von seinen Gegnern erlitt, gedichtet wurden, unterliegt kaum einem Zweifel. Merkwürdig ist die Verweisung auf Jima, die einzige, die sich in den *Gâthâ's* findet. Sie scheint zu beweisen, dass Zarathustra selbst, nicht bloss die spätere Sage, ihn als seinen Vorgänger betrachtete. Zugleich sieht man daraus, dass Zarathustra sich nur gegen die damals verehrten Götter und üblichen Gebräuche, wie den Somacult, polemisch verhielt, nicht aber die alten zur Geschichte gewordenen Sagen anzutasten suchte.

4) 9—11 schildern die Schmähungen und schlechten Worte, wodurch die Götzendiener den Verehrern des lebendigen Gottes schaden, sowie den Schaden, den sie anrichten.

Wenn auch die Lügner durch ihre nichtigen und eiteln Worte die Reden und Sprüche des Propheten schmähen, seine Anhänger irreleiten und dadurch der richtigen Lebensweise schaden, so sollen sie doch nicht das höchste Gut, den frommen Sinn, uns rauben. Mit diesen Worten als mit seinen eigenen, nicht etwa geoffenbarten, wendet sich der Sprecher an den höchsten Gott, zum Zeugniss, dass er fest entschlossen sey, trotz aller Schmähungen und Verläumdungen das begonnene Werk fortzusetzen (9). Auch der böse Geist selbst (der schlechte Sinn) schreckt den Sprecher trotz aller Macht nicht und macht ihn nicht irre, wenngleich er das Schändlichste zu vollbringen vermag durch seine Lügengesetze, die er gegeben, wenn er auch die Erde und die Sonne dadurch verderbte, die Felder unfruchtbar machte und dem Bekenner des wahren Glaubens allen möglichen Schaden zufügte (10). Er raubt zwar beide Leben, d. h. er schadet dem geistigen wie dem leiblichen Leben und allem Lebendigen, und grosse und angesehene Männer treten in seinem Dienst auf und suchen das Gute zu vernichten; aber dennoch soll er verhindert werden, den Sprüchen des Propheten ihre Kraft zu nehmen und die Gläubigen daran irre zu machen (11).

5) 12—14 enthalten Fragmente eines historischen Liedes aus der Zeit des grossen Religionskampfes. Als Führer der Feinde des wahren Glaubens erscheint Grehma, worunter einer der alten Wedadichter und Götterpriester zu verstehen ist (s. den Commentar); seine Begleiter sind die Kavi's, die Dichter und Seher der Wedenzeit; mit ihnen im Bunde ist der König der Götzendiener. Grehma bekämpft die göttliche Sendung Zarathustra's; aber der Prophet fordert zu seiner Gefangennehmung auf.

Der nähere Inhalt ist folgender: Die Propheten, die Vorgänger Zarathustra's, haben schon Reden und Sprüche hinterlassen, um die guten Werke zu schützen. An diese reihte *Ahura-mazda* noch weitere, die dem Zarathustra geoffenbart wurden und die zur Vernichtung derer dienen, welche unter Grehma's des Götzenpriesters und des Lügenkönigs Führung durch ihre Zaubersprüche den guten irdischen Besitzstand der Gläubigen gefährden (12). Ihre Besitzthümer

hat Grehma bereits der Wohnung des schlechtesten Sinnes übergeben, d. h. verwüstet und zerstört, und den Propheten, der von Gott gesandt war, um jene frevelhaften Angriffe auf das Wahre abzuwehren, auf alle Weise verfolgt und geschmäht (13). Dieser Erzfeind soll nun gefangen genommen und seine Gehilfen, die Kavi's, vertrieben werden. Der Verstand und die Einsicht machen die Hauptstärke dieser Feinde, die aus der grauen Vorzeit überlieferten Zaubersprüche und Zauberkünste, zu nichte. Die Sprüche des Erdgeistes und die von ihm angezündete heilige Flamme werden die Feinde vertreiben.

6) 15 ist ein Nachtrag zu 12—14, vom Sammler hier angehängt; ursprünglich muss er in einem ganz andern Liede gestanden haben. Die Erwähnung der Kevîtâo, d. i. der Kavikünste (Zauberkünste), und der Karapôtâo, der priesterlichen Gebräuche der Götzendiener, bewog den Sammler, diesen Vers hinter 12—14 zu setzen, weil hier von den Kavi's und Karapa's die Rede war. Das erste Versglied, in dem der Dichter die Absicht, die Trugkünste der Götzenpriester zu zerstören, ausspricht, steht in keinem recht nachweisbaren Zusammenhang mit den zwei folgenden Versgliedern. Der Sinn dieser dunkeln Stelle scheint folgender zu seyn: wenn die höchsten Geister vermöge ihrer Sprüche und andern Kräfte wegen des heftigen Widerstandes der bösen Geister nicht im Stande seyn sollten, ihre Verehrer zu freien Besitzern des Daseyns zu machen, d. i. ihnen zum ungefährdeten und sichern Besitz irdischer Güter zu verhelfen, so werden diese treuen Streiter zum Lohne in das schöne Haus des guten Sinnes, d. i. in das Paradies, die Wohnung der höchsten Genien, gebracht werden.

7) 16 steht ebenfalls ganz vereinzelt da. Der Sinn ist: alles Gute wird dem zu Theil, der eifrig der Pflege des hellleuchtenden Feuers obliegt und ihm opfert; zu welchem Zweck ja Zarathustra von dem lebendigen Gott überhaupt in die Welt gesendet worden ist; dadurch will er die Götzendiener alle jetzt dem Verderben weihen.

V. 1. *Aqjâcâ*. Dieser Anfang des Capitels zeigt deutlich, dass es nur Fortsetzung eines andern, wahrscheinlich untergegangenen Stückes ist; denn an eines der vorhandenen lässt es sich nicht gut anreihen. Das den Anfang machende Pronomen *aqjâcâ*, i. e. et ejus, ist, wie das an gleichem Ort gesetzte *ahjâ* 28, 2 auf das folgende *mainjëus mazdâo* bezogen werden muss, auf *ahurahjâ mazdâo* im zweiten Versgliede zu beziehen. Die Beziehung auf eine Person, etwa auf Kavâ Vîstâçpa, den König, oder auf ein Land, wozu 46, 1 verleiten könnte, hat Schwierigkeit. — Ueber *qaêtus* und *airjaman* s. zu 46, 1. — *Daêvâ* ist hier als Voc. pl. zu fassen, gerade wie v. 3, wo noch zur Verdeutlichung *jûs*, ihr, dabei steht; denn der Vers ist an die Daêva's gerichtet. Nerios. hat den Locat *deveshu*. — *Mahmî manôi* Nerios.: *man-manasi*, i. e. in mea mente. Für

mahmî lesen einige Codd., wie K. 6, 11, P. 6, Bf. und Bb., *mahî.* Diese Lesung ist aber entschieden zu verwerfen; denn *mahî* wäre nur eine erste Person plur. des Verbums *añh* = *as*, seyn (vgl. J. 35, 2), und hiesse also wir sind; aber hiedurch würde aller Sinn und Zusammenhang zerstört. Ein Locativ könnte es in keinem Falle seyn, da weder das Sanskrit noch das Baktrische Locative auf *si, hi* kennt. Dagegen spricht alles für die Form *mahmî,* i. e. in me, die sich zwar nur an dieser Stelle findet, aber in dem häufiger vorkommenden *thwahmî,* i. e. in te, ihr sicheres Analogon hat. — Für *urvâzemâ* W.'s lesen Bf. und Bb. *urvâ zemâ.* Letzteres ist offenbar eine Correctur des erstern missverstandenen Wortes; sie ist aber höchst unglücklich, denn mit Seele, Erde, lässt sich hier nichts anfangen. Aber auch *urvâzemâ* lässt sich grammatisch nicht erklären, da man ein sonst ganz unbekanntes und ungewöhnliches Thema *vâzema* annehmen müsste und hinsichtlich des Casus in grosse Verlegenheit käme. Die leichteste und zugleich sicherste Verbesserung ist, *urvâzem â* zu theilen; so haben wir ein Thema *urvâza,* das wirklich vorkommt (vgl. 30, 1, und über die Bedeutung die Note). — *Thwôi — âoñhâmâ* Nerios.: *tava stutâ bhavâmaḥ; kila stutatvaṃ kurmahe.* Aber *dûta* kann nicht gelobt heissen. — Der Dual *vâo* kann nur auf *Ahura-mazda* gehen, welcher Name häufig als Dual gefasst wird.

V. 2. Das *aêibjô* zu Anfang darf nicht auf *daêva* zurückbezogen werden, weil die Worte *çpeñtãm vē — ârmaitîm varemaidê* im schneidendsten Widerspruch ständen, da den Daêva's gewiss keine fromme Andacht oder Opferbereitwilligkeit von dem Propheten zugestanden wird (*vē* bezieht sich nämlich deutlich auf *aêibjô).* Wir können es nur auf *dûtâoñhô âoñhâma,* „Boten wollen wir seyn", beziehen, wenngleich diese Beziehung an einiger Härte zu leiden scheint. — *Çâremnô — manañhâ* Nerios.: *svâmitâjâm uttamasja manasaḥ,* „in der Herrschaft des guten Geistes" (über die Wurzel *çar* s. zu 29, 3 u. 31, 22). — *Khshathrâṭ haćâ* ist entweder auf *vohû manañhâ,* „durch die Herrschaft, Macht", oder auf *paiti-mraoṭ,* „von der Herrschaft, d. i. vom Sitz der Herrschaft aus", zu beziehen. Erstere Fassung ist vorzuziehen, vgl. 35, 10, und das analoge *ashâṭ haćâ* 45, 4. 28, 3. 46, 19. — *Ashâ — qēnvâtâ* Nerios.: *ćet satvam (sattvam) sadâćâratvam vapushi abhjâgatam abhût* [1]), wenn die Wesenheit, die stetige Fortdauer, in den Körper eingezogen wäre. Dass diese Uebersetzung lauter Künstelei ist, leuchtet ein. Der Satz hat gar kein Verbum — *qēnvâtâ*, i. e. splendente, scheint Nerios. mit *qjâṭ*, i. e. sit, verwechselt zu haben — und ist nur eine adverbiale Bestimmung zu dem folgenden *ârmaitîm vē — varemaidê.* Alle drei Worte sind Instrumentale und bieten lexikalisch keine Schwierigkeiten (s. d. Gl.). — Das Subject von *varemaidê,* wir wählen, muss

[1]) aus *mamût* corrigirt.

Ahura-mazda seyn. Der Plural darf nicht befremden, da dem Propheten dieser Name nur eine aus der Vielheit abstrahirte Einheit ist, sodass er leicht in die Mehrheit zurückfallen konnte. Aehnlich ist der Plural Gen. 1, 26.

V. 3. *Aṭ — ċithrem* Nerios.: *evaṁ jûjaṁ devâ viçve 'pi nikṙshṭât manasaḥ stha bîǵam,* so seyd ihr Daêva's alle Saamen von dem schlechten Geiste, d. h. ihr seyd alle aus dem bösen Geiste hervorgegangen. Ob *ċithrem* mit Saamen übersetzt werden darf, ist mir hinsichtlich der *Gâthâ's* zweifelhaft. Diese Bedeutung giebt höchstens an unserer Stelle einen erträglichen Sinn, widerstrebt aber deutlich 31, 22. 45, 1. 33, 7. Wir müssen daher, wenn sie sich in der spätern Literatur auch nicht abläugnen lässt (s. meine Bemerkung Götting. Gel. Anz., 1854, S. 254), hier davon abstehen. Es scheint hier nicht, wie das entsprechende wedische *ċitra*, ein Adjectiv zu seyn, da es in Geschlecht und Zahl nicht mit dem Subject übereinstimmt, sondern ein abstractes oder concretes Substantiv. *Ċithrem*, eigentlich das Helle, Mannigfache, Deutliche, Offenbare, Kennbare, nimmt hier die Bedeutung Mannigfaltigkeit oder Offenbarung an. „Ihr seyd eine Mannigfaltigkeit von dem schlechten Geiste, d. h. ihr seyd in mannigfachen Formen von dem bösen Geiste erzeugt" oder „ihr seyd eine Offenbarung aus dem schlechten Geiste", d. h. ihr seyd aus dem schlechten Geiste hervorgegangen. Indess ist auch eine adverbiale Fassung des *ċithrem* möglich: „ihr seyd kenntlich an dem schlechten Geiste", vgl. 34, 6: *çtâ haithîm.* Die erste Fassung verdient indess den Vorzug. — *Jaçċâ — pairimatôiśċâ* Nerios.: *jaçċa jushmât prakṙshṭam ârâdhjati anṙtataro gavâ 'vamanastaraçċa bhavati,* wer durch euch viel Glück hat, ist ein sehr Ruchloser und ein Verächter der Kuh (der Erdseele). *Mas* kann hier kein Adjectiv oder Adverbium seyn, wie Nerios. *(prakṙshṭam)* annimmt, sondern muss die Bedeutung eines Substantivs haben, ebenso wie in der einzigen Parallelstelle 34, 9. Am nächsten liegt eine Identification mit skr. *mah,* gross, dessen Comparativ im Baktrischen neben *mazjô* auch *maçjô* lautet, wodurch der Uebergang des *mah* wenigstens in *maç* bewiesen werden kann. Wir müssen es entweder mit *jaçċâ* als Nominativ verbinden „welcher Grosse", oder von dem Verbum *jazaitê* als Accusativ regiert werden lassen: „wer das Grosse verehrt". In letzterm Falle wäre auffallend, warum nicht das Neutrum *mazaṭ* = *mahat* stände, während *mas, mash* = *mah* der Grosse heissen kann. Da die erstere Fassung noch einen bessern Sinn giebt, so ist sie unbedingt vorzuziehen. Ein blosses Adverbium, hoch, sehr, kann es desswegen nicht seyn, weil die nackte Wurzel in diesem Sinne auch im Weda nicht gebraucht wird. — Zu *pairi-matôis* vgl. Jt. 3, 8. 11. 15. *pairi-mata* neben *tarô-mata,* verkehrt, falsch Gedachtes, als ein Ahrimanisches Uebel, das bekämpft werden muss, aufgezählt. Nerios. hat Verächter, was sich aus dem skr. *pari-*

man, verachten, beweisen lässt. Aber die Bedeutung verachtet passt weder für *pairi-mata*, noch die von Verachtung für *pairimatôis*. Ersteres muss eine dem *tarô-mata*, verkehrt, falsch gedacht, letzteres eine dem *drukhs*, Lüge, ähnliche Bedeutung haben. *Pairi-man*, eigentl. herumdenken, kann so viel als hin- und herdenken, zweifeln, aber auch um Einen herum (ihn umgehend) denken, d. i. betrügen, bedeuten. Zu *drukhs*, Lüge, stimmt als Synonym Betrug am besten. Nicht unpassend wäre auch Wahnglaube, Aberglaube, aber diesen Begriff kann eher *tarômaiti* tragen. — *Saomãm* — *haptaithê* Nerios.: *praćârajati maji paçćât pratâraṇâm jâ jushmâkam anuktiṁ datte bhûsaptadvîpâjâm*, er vollbringt an mir dann einen Betrug, der euer Schweigen in den sieben Erdgürteln verursacht. *Saomãm* schreibe ich nach K. 5; Westergaard hat nach P. 6, K. 11, *skjaomãm* aufgenommen; K. 6. liest *ashjaomãm;* Bf. *sajômãm*, Bb. *sjô mãm*. Nerios. hat *praćârajati maji*, wonach er wohl *ashjô mãm* gelesen hat; denn er dachte an *asha*, das sonst öfter mit *sadâćâritaram* oder *sadâćâritvam* übersetzt wird. Aus diesen Schwankungen sieht man leicht, dass die Bedeutung des Worts und seine richtige Schreibung sehr bald verloren gegangen seyn muss. Das von Westerg. aufgenommene *skjaomãm* lässt sich zwar zur Noth etymologisch als eine Substantivbildung einer Wurzel *skju* = skr. *ćju*, herabfallen, herabsinken; gehen, kommen, medisch *shju*, gehen, reisen, neupers. *shu-dan*, gehen, seyn, erklären; aber die sich ergebende Bedeutung Fall oder Gang, Zug, würde zu dem Verbum *jasaitê*, verehren, schlecht stimmen und überhaupt den Zusammenhang stören. An einen Zusammenhang mit *skjaothana*, Handlung, ist nicht zu denken, da dieses von einer Wurzel *skjut* = skr. *ćjut*, fällen, tropfen, stammt, und dem wedischen *ćjâutna*, Heldenthat (Rv. VII, 19, 5 von Indra), eigentl. Fällung (Besiegung), entspricht. Die Lesung *ashjaomãm* lässt sich nicht einmal halb befriedigend erklären; Nerios.'s Versuch ist reine Deutelei. Das wedische *sjûma*, Strahl (III, 3, 61, 4. VII, 71, 3 vgl. *sjûmaka* als *sukhanâma* Nigh. 3, 6), oder *sjona*, schön, lieblich, gut (I, 22, 15. 31, 15. Nir. 8, 13. 9, 32 = *sukha*), lassen sich nicht gut vergleichen und würden auch keinen erträglichen Sinn geben. *Sajômãm* und *sjô mãm* sind vollends ganz sinnlos. Das allein Richtige ist *saomãm*, wofür vielleicht besser *shaomãm* geschrieben wird. Hierunter ist nichts Anderes als der bekannte Soma des Weda zu verstehen. Man wird sogleich einwenden, dieser laute ja *haoma* im Baktrischen. Aber bei der Erklärung des *shavaitê* (zu 29, 3) ist gezeigt, dass im ältern Dialekt das anlautende *s* bleibt, wenn das vorhergehende Wort mit einem Vocal schliesst. Dieser Umstand findet aber hier um so eher Anwendung, als *saomãm* noch zum ersten Versgliede gegen Westerg.'s Abtheilung gezogen werden muss, da es Accus. zu *jasaitê* ist. Dass der Somatrank als ein Theil des Daêvacultes von Zarathustra angesehen wird, geht deutlich aus der Stelle 48, 10 hervor, wo die

Verunreinigung des Rauschtrankes, d. i. des Soma (s. z. d. St.), als eine gute That gefordert wird. Nirgends in den *Gâthâ's* ist der Somadienst empfohlen oder als etwas Heiliges erwähnt, ein für die Zarathustrische Auffassung im Gegensatz zu der der spätern Bücher nicht unerhebliches Moment (s. weiter die Einleitung). Die Ursache der Schwankungen der Mss. in der Schreibung oder vielmehr der förmlichen Verderbung des ursprünglichen Worts ist nicht etwa in einer absichtlichen Fälschung der Priester, um die Verwünschung des ihnen so wichtigen Haomacultes seitens des Propheten zu verdecken, sondern im Missverständnisse der ungewöhnlichen Form *shaoma, saoma* zu suchen. Für *sh* wird häufig *sk* geschrieben; *skaoma* mahnte aber die Abschreiber gar zu leicht an *skjaothana;* so kam es, dass das unverstandene Wort danach in *skjaoma* corrigirt wurde. Hieraus sind durch weitere Verbesserungsversuche die übrigen Lesarten und Missverständnisse hervorgegangen. Die Endung *ãm* für *em* darf nicht befremden, da wir auch später *haomãm* für *haomem, nûrãm* für *nûrem* u. s. w. finden. — *Aipî* wird hier am besten als Conjunction, wie im Sanskrit, nicht als Präposition genommen, wie sie meist sonst vorkommt. Nur ist die ihr von Nerios. beigelegte Bedeutung nachher unpassend; einen bessern Sinn giebt die sanskritische auch, dazu. *Daibitânâ* fasst schon Nerios. richtig als Substantiv; als Verbum — es könnte nur Imperativ mit paragogischem *na* seyn — lässt es sich hier nicht gut deuten. Die Formen *daibitâ* = *dvitâ*, *daibitẽm* = *dvitîjam* in den *Gâthâ's* scheinen auf eine Ableitung von *dvi*, zwei, hinzuweisen. Aber das „Doppelte, Zweifache" will hier keinen Sinn geben, wenn man es nicht in dem Sinne von Betrügerei nimmt. Diesen gewinnen wir aber einfacher durch eine Ableitung von der Wurzel *dab*, betrügen (s. d. Gl.), der auch Nerios. folgt; es ist ein vom Part. pass. *daibita* durch *na* gebildetes Abstractum (s. auch zu 48, 1). Ueber die Dehnung des *a* zu *â* vgl. man *çpitâmô* für *çpitamô*. Der Construction nach ist es noch von *jazaitê* abhängig. — Die Erklärung des *açrûdûm,* das nur eine zweite Person plur. Aorist. medii seyn kann, ist Nerios. ganz missglückt; er fasst es als Substantiv *anukti*, das Nichtsprechen, indem er das *a* des Augments für das a privat. hielt. — *Bûmjâo haptaithê* erklärt Nerios. ganz richtig durch „die sieben Erdgürtel", die im Zendawesta sonst *karshvare,* eigentl. Pflügung, d. i. Land, das bebaut werden soll, urbar zu machendes Land, genannt werden. Sie sind aufgezählt Jt. 10, 15. 133. 12, 9—15., und folgen gewöhnlich in dieser Ordnung: *Arezahi, Çavahi, Fradadhafshu, Vîdadhafshu, Vouru-baresti, Vouru-ğaresti* und *Qanirathem* mit dem Prädikat *bâmîm* (glänzend). Von den 6 ersten bilden je 2 ein Paar, wie man leicht aus den gemeinschaftlichen Endungen sehen kann; als Paar sind sie auch Jt. 10, 133 aufgeführt. Die 4 ersten sind deutlich Locative; dass diese Casus in allen Verbindungen beibehalten sind, rührt vielleicht davon her, dass sie in einer alten Urkunde zuerst im Locativ sich gebraucht finden (s. weiter Bundehesch, ed.

Westerg., p. 20, 9 sq.). Nach dieser Eintheilung wird die Erde *haptaithja* oder die siebenfache genannt. Vgl. Jt. 19, 26: *jat khshajata paiti bûmîm haptaithjãm*, als er über die siebenfache Erde herrschte. Genau genommen sollte *haptaithî* die siebente heissen, da *haptatha* (Jt. 1, 7. 19, 2) der siebente ist. Dass aber *haptaithî* siebenfach oder siebentheilig heissen kann, zeigt das genau entsprechende wedische *saptathî* in Rv. VII, 36, 6: *sarasvatî saptathî sindhumâtâ*, Sarasvati, die Siebenfache, die Mutter der Flüsse. An unserer Stelle ist indess *haiptaithê* (vielleicht wird besser *haptaithî* gelesen) als Substantiv „die Heptade" zu fassen; *bûmjâo* ist ein von diesem Locativ abhängiger Genitiv.

V. 4. *Jât — dañtô* Nerios.: *jad dvitajâd asti prakr̊shṭam̃ manaḥ* [*dvitajât, vastumaḥ* (für *vastunaḥ* = *vastoḥ*) *paralokjât ihalokjâćća*] *mathate jo manushjaḥ nikr̊shṭaǵñânî bhavati* [*kila vipratârajati*], was von beiden ist die trefflichste Gesinnung [von beiden Dingen, von der andern und dieser Welt], rührt den Menschen, der das Schlechte kennt [der betrügt]. Nerios. hat sonach für *jâṭ* bloss *jat* gelesen; K. 4. trennt *jâ aṭ*. Jedoch ist *jâṭ* vorzuziehen. — Für *jûs tâ* schreibt Westerg. nach K. 5. *jûsćâ;* Bf., Bb. und K. 4. haben *jûstâ,* K. 9. *îstâ. Jûsćâ,* und ihr, nach *jâṭ,* daher, darum, stehend, verträgt sich nicht gut mit der Construction, da *ćâ,* und, völlig überflüssig wäre. *Jûstâ* als ein Wort lässt sich gar nicht genügend erklären; Nerios. hat beide, ein Paar, woraus nur so viel geschlossen werden kann, dass er in *tâ* einen Dual sah, da er es auch sonst öfter so übersetzt. Da wir im folgenden *jâ* ein vollkommenes Correlat haben, so trage ich kein Bedenken, *jûs tâ* zu trennen und *tâ* als plur. hæc, ea, zu fassen. — *Framîmathâ.* Westerg. schreibt nach K. 5. *fra-mê mathâ;* Nerios. scheint ebenfalls so zu trennen *fra mê mathâ,* da diesen Lautgruppen drei Worte: *prakr̊shṭam, manaḥ* und *mathate* entsprechen. Diese Trennung ist aber widersinnig, da man vergeblich durch sie einen Sinn zu gewinnen versuchen wird. Bb. und K. 11. haben *frahmî,* Bf. *frahmîmathâ.* Das *h* ist überflüssig, da es sich auf keine Weise etymologisch erklären lässt; den Abschreibern schwebten vielleicht Formen wie *mahmî, thwahmî,* vor. *Mathâ* für sich allein ist kein Wort, es sollte wenigstens *maêthâ* heissen, wie die Burnouf'sche Handschrift des Jaçna hat, aus der ich den Nerios. copirte; aber dieses Wort wäre hier völlig sinnlos. Daher muss *mathâ* mit dem vorhergehenden *mê,* wofür richtiger *mî* gelesen wird, zusammengeschrieben werden. So erhalten wir eine zweite Person plur. perfect. redupl. oder auch eines Intensivs von *man,* denken, *mîmatha.* Gerade die Reduplicationssylbe *mî* war, weil die Bildung nicht mehr verstanden wurde, die Ursache der Schwankungen in den Mss.; man vgl. *ǵigerezaṭ* v. 13 und *mâmashâ* 29, 11. Die Bedeutung (mit *frâ*) zuvor ausdenken, ersinnen, stimmt überdiess am besten zum Zusammenhang. — *Vakhsheñtê — manañhô* Nerios.: *vadatâm̃ devamitratam uttamam̃ sîdajati (sâdajati)*

manaḥ; kila je kiñcit samîhitena de [*vânâm*] *vadanti teshâm dehâd gvakmanaḥ hûâ* (baktr. *hvô?*) [1]) *asti*, der beste Geist lässt die sitzen, welche die Devafreundschaft verkündigen; welche etwas nach dem Verlangen der Daêva's verkündigen, aus deren Körper weicht gerade Bahman selbst (Bahman ist Herr der lebendigen Geschöpfe). Für *çîżdjamnâ* hat K. 5. *çûżdjamnâ*, während die andern Codices, wenn sie auch öfter die Endsylbe *mnâ* als eigenes Wort schreiben, doch ein *î* nach dem *z* haben, sodass *çîż* die Wurzel ist. Nur diese giebt auch einen Sinn. Mit *çiksh*, lehren, das im Baktrischen *çîsh* wird, lässt es sich nicht zusammenbringen; wir müssen zu der im Baktrischen sehr selten vorkommenden Sanskritwurzel *çish*, verlassen, zurücklassen, unsere Zuflucht nehmen. Sie ist mit *dâ*, das öfter nur die Stelle eines Hilfsverbums vertritt, zusammengesetzt. Nerios. hat den Sinn im Ganzen richtig getroffen. Vgl. noch Jt. 19, 84: *jaṭ upañhaċaṭ Kavaêm Vîstâçpem anumatêê daênajâo anukhtêê daênajâo anvarstêê daênajâo jaṭ imãm daênãm âçtaota dusmainjum çîżdjô daêvãn apa ashavãn*, er (der Glanz) hängte sich an den Kavi Vîstâçpa, um nach dem Glauben zu denken, zu reden und zu handeln; als er diesen Glauben laut verkündigte, vertrieb er den bösen Geist, die Daêva's, weg von den Reinen (*çîżdja*, ein Vertreibender).

V. 5. *Tâ* fasst Nerios. als Instrumental Dual *tâbhjâm* und bezieht es auf *avistârtham*, d. i. Awesta-Zend, das er im vorigen Vers zu finden glaubte, zurück. Hievon ist nur so viel richtig, dass es Instrumental ist, aber nicht des Dual, sondern des Singular; es weist auf *framîmathâ jâ* zurück. Am besten nimmt man das Wort im adverbialen Sinne so. — *Debnaotâ* Nerios.: *praċârajata*, lasset vollbringen. Das Wort kann aber nur verletzen oder betrügen [2]) heissen (s. d. Gl.), und ist dem Zusammenhang nach nur eine zweite Person plur. praes., nicht des Imperat. Die Genitive *hugjâtôis* und *ameretataçċa* müssen von *debnaota* abhängen: betrügen um, vgl. *môithaṭ* 46, 4. — Sehr schwierig ist die Erklärung der zwei übrigen Verszeilen, so einfach auch die Worte aussehen. *Jĕñg daêvĕñg akaççâ mainjus* Nerios.: *jat he devâ nikr̊shṭamanasaḥ*. Bf. liest *mainjûs* — Westerg. hat etwaige Varianten verschwiegen —, was Accus. plur. wäre, dann müsste *akaçċâ* in *akãçċâ* umgeändert werden. Da aber *mainjus* in den *Gâthâ's* sich nicht als Plural findet, so ist diese Verbesserung etwas gewagt. Wird in den *Gâthâ's* von den bösen Wesen in der Mehrzahl geredet, so werden sie *khrafçtrâ* oder *daêvâ* genannt. Auch im übrigen Zendawesta ist der Plural von *mainjus* nur selten gebraucht (*mainjâoñhô* für *mainja-*

---

[1]) In der Pehlewiübersetzung steht wahrscheinlich אנא, dieser, an der Stelle, was leicht *hûâ* transcribirt werden konnte.

[2]) Vielleicht liegt diess auch in Nerios.'s Ausdruck.

vâonhô Jt. 17, 10., *mainivâo,* eigentl. Dual, im Sinne des Plural Jt. 13, 13. 76), was davon herzurühren scheint, dass *mainjus* die recht eigentliche Bezeichnung der beiden höchsten Geister ist. Nun fragt es sich, ob *jēñg daêvēñg* in den Nominativ oder *akaçćâ mainjus* in den Accusativ umgeändert werden muss, da die beiden einander coordinirten Begriffe syntaktisch gleichmässig construirt werden müssen. Der Accusativ könnte nur von *debnaotâ* im ersten Versgliede oder von *fraćinaç* im letzten abhängen; erstere Beziehung ist aber geradezu widersinnig: „ihr (Daêva's!) betrügt — die Daêva's"; letztere ist kaum zulässig, weil *fraćinaç* in einem eigenen Relativsatze steht und ausserdem auch seine wahrscheinliche Bedeutung schlecht in den Zusammenhang passen würde. Nimmt man hingegen *jēñg daêvēñg* als missbräuchlich für den Nominativ gesetzt, so ist es, wie *akaçćâ mainjus,* Apposition zu *vâo,* eurer beiden, der eine Theil sind nämlich die Daêva's selbst, der andere ihr Haupt, der böse Geist. *Jjaṭ* heisst, wie öfter, nur nämlich, und führt den Erklärungssatz ein, der die Mittel bezeichnet, mit denen die Daêva's und der böse Geist den Menschen zu schaden suchen. Hiezu gehört auch *akâ skjaothanem vaćanhâ.* Sollen aber diese Worte einen dem *akâ mananhâ* entsprechenden Sinn geben, so muss *skjaothanem* mit *vaćanhâ* zu einem *Dvandva,* „durch schlechte That und Wort" verbunden werden. — *Jâ — khshajô* Nerios.: *jat prakr̥shṭam âsvâdajati durgatinô Aharmanâd râǵjaṁ keshâñćit,* er geniesst vorzüglich durch den schlechten Ahriman das Vermögen einiger (Leute). *Jâ* bezieht sich auf das unmittelbar Vorhergehende und ist als Instrumental zu nehmen. *Fraćinaç* scheint ein Verbum finitum zu seyn, es lässt sich aber keine Personalendung darin erkennen. Vergleicht man *ćinaçti* Jaç. 19, 12. *ćinahmi* 12, 1, so unterliegt es keinem Zweifel, dass *ćinaç* ein erweiterter Verbalstamm ist, entweder aus *ći,* sammeln, und *naç,* erreichen, zusammengezogen oder die einfachste Form des Part. praes. der Wurzel *ćin.* Letzteres ist gewiss das Richtigste, wenn man *çtavaç,* lobend, für *çtavat* bedenkt. In 44, 6 heisst *ćinaç* sicher verleihen, geben. Dieselbe oder eine ähnliche Bedeutung kommt dem *ćinaçti* l. c. zu. Eine Ableitung derselben Wurzel ist *ćinvat* in dem bekannten Ausdrucke *ćinvatô perethu,* das als „Brücke des Versammlers" und als „Richterbrücke" erklärt wird. Letztere Annahme ist entschieden irrig, da sich für *ćin* nirgends im Zendawesta die Bedeutung richten, strafen, sondern nur für *ći* nachweisen lässt; zudem wissen die *Gâthâ's,* die dieser Brücke erwähnen, nichts von einem eigentlichen Gericht nach dem Tode. Die erstere Deutung ist die einzig statthafte und bestätigt sich durch das Abstract. *ćinman,* Sammlung, Sammelplatz, Jt. 19, 32 vgl. Jaç. 12, 3. Wir können auch dem Verbum die Bedeutung sammeln beilegen, die ja *ćinv* im Sanskrit auch hat. „Für Einen sammeln" — es ist gewöhnlich mit Dativ der Person und Accusativ der Sache construirt — ist so viel als „für Einen etwas zu gewinnen suchen und, wenn es gewonnen, es ihm geben".

Diese Bedeutung muss auch das *fraćinaç* unsers Verses haben; die Präpos. *fra* drückt ein voraus, vor andern aus, wie sie Nerios. richtig deutet: voraus, vorzüglich sammelnd. *Dregvañtem* lässt sich als Accusativ nicht gut erklären; „wodurch der Besitz den Lügner sammelt" wäre sinnlos; daher müssen wir entweder ihn als einen Accusativ der Richtung nach — zu fassen, oder den Dativ *dregvaitê* herstellen. Da Letzteres gegen die Handschriften ist, so gebührt der erstern Annahme der Vorzug. In beiden Fällen muss aber *ćinaç* reflexiv, sich sammeln, gefasst werden, da *khshajô* nur Besitz, Habe, heisst und bloss der gesammelte, nicht aber der sammelnde Gegenstand seyn kann.

V. 6. *Paouru—jêsi* Nerios.: *praćuraṁ dveshiṇâm dveshaḥ âk(r)âṁdati jaḥ ukto 'sti jadi; kila jat pâpakarmatmâṁ (âtmâ) nigrahaḥ krijate nigrahaçća tasmin kâlasaṁpûrṇaḥ krijate jadâ âtmana (?) punas tanau saṁjuǵati*, laut schreit der Hasser Hass, wenn gesprochen wird; nämlich wenn dem frevelhaft Gesinnten Einhalt gethañ wird; vollständiger Einhalt wird ihm zu der Zeit gethan, wann der Geist sich wieder mit dem Körper vereint (zur Zeit der Auferstehung). Westerg. schreibt *pouru* damit zusammen; aber *pouru-aênâo* (vgl. *pouru-mahrkô*, der Todreiche, von Ahriman) würde der Uebelreiche heissen, was gegen den Gebrauch des *aênañhãm* (Gen. pl. von *aênañh*) verstiesse und auch hier Sinnschwierigkeiten hätte. Wir müssen daher *pouru* trennen und entweder als Adject. zu *aênâo* = mala oder als Adverbium zu *ēnâkhstâ* fassen. Dem *ēnâkhstâ* entspricht in der Uebersetzung *âkraṁdati*, tönen, schreien, und in der Erklärung *nigrahaçća krijate*, „es soll Einhalt gethan werden". Beide Bedeutungen sind aber nicht zu begründen. Dieses ἅπ. λεγ. lässt sich dagegen leicht aus dem Weda erklären, wo ihm *inaksh* (Desider. von *naksh*, erlangen), erreichen wollen, zu erreichen streben, vollkommen entspricht. Der Form nach scheint *ēnakhstâ* Partic. pass. zu seyn; aber „viel Uebel sind angetrebt", gäbe einen zu matten und unbestimmten Sinn. Besser wird die Form als eine zweite Person pl. praes. gefasst und auf die Daêva's, die in den vorigen Versen angeredet sind, bezogen. — *Jêsî* ist mit *jâis*, wegen welcher (Uebel, um sie abzuwenden), zu verbinden; *athâ* darf nicht zum folgenden Versgliede gezogen werden, wie es den Anschein hat, sondern bildet mit *tâis* einen eigenen Satz, zu dem *çravajêitê* zu ergänzen ist. *Tâis* geht auf die im Folgenden genannten Gebete. Zur Construction vgl. 44, 6. — Bei *hâtâ* darf nicht etwa an die Hâ's oder einzelnen Gebetsabschnitte des Jaçna gedacht werden, da das Wort nach 29, 3. 44, 10 gar nicht eine solche Bedeutung haben kann (s. D. M. Zeitschr., VIII, 746, und d. Gl.). Nerios. hat *prakaṭa*, offenbar.

V. 7. *Aêshãm — çēñghaitê* Nerios.: *te dveshiṇo nakiṁćit ǵânanti apaghâṭâ jaḥ parisphuṁṭataraḥ; [kila nigraho jo âtmani kaḥ kijân iti*

na ǵânanti], *vighâtam sikshanti* [*tat kimćit sikshati*], diese Hasser verstehen nichts; ein Vernichter ist Jeder, der sich öffentlich zeigt [sie verstehen nicht, was und wie gross die Selbstbezähmung ist]; die Vernichtung lehren sie. Für *aoǵôi*, wie fast alle Manuscripte haben, schreibt Westerg. nach K. 5. *âǵôi*. Es ist schwer, sich für die eine oder die andere Lesart zu entscheiden, da die Rechtfertigung beider die grössten Schwierigkeiten hat. Weil der Zusammenhang im ersten Versgliede ein Verbum zu fordern scheint und von allen übrigen Worten keines ein solches seyn kann, so wird man in dem fraglichen Worte zunächst an eine Verbalform denken. *Aoǵôi* sowohl als *âǵôi* können erste Personen sing. imperf. med., ersteres von *vać*, reden (vgl. *aoǵî* 43, 8), letzteres von *aǵ*, treiben, seyn; so hiesse es entweder: „ich, der Wissende, sprach keines dieser Uebel", oder: „ich trieb keines dieser Uebel". Aber eine erste Person widerspricht dem Zusammenhange, da das Verbum des folgenden Relativsatzes *çẽñghaitê* eine dritte Person ist und nur das *vîdvâo* des Hauptsatzes zum Subject haben kann. Dagegen liesse sich durch leichte Aenderung des *ôi* = *ê* in *î* wenigstens der Lesart *âǵôi* eine dritte Person sing. pass. gleich *çrâvî* (wofür K. 5. *çravê* hat, ein Beweis, wie in diesen Formen *î* und *ê* verwechselt werden können) herstellen. Aber mit dem Passiv würden sich die beiden Nominative *vîdvâo* und *naêćit* schlechterdings nicht vertragen. Da sonach alle Versuche, *aoǵôi* oder *âǵôi* als Verbalform zu fassen, scheiterten, so wollen wir unser Heil in der nominalen Fassung suchen. Von *aoǵañh*, Stärke, abgeleitet, kann es ein verkürzter Dativ seyn, *aoǵôi* = *aoǵañhê*; aber weder die Form noch die Bedeutung passen in den Zusammenhang. Die Lesart *âǵôi* führt uns leicht auf das wedische *âǵi*, Schlacht, Streit; etwas Aehnliches schwebte auch Nerios. vor, der das Wort durch *apaghâtâ*, Abwehrer, Vernichter, wiedergiebt. Hier hätte aber namentlich die Form Schwierigkeit, da *âǵôi* nur ein verkürzter Dativ für *âǵajê* seyn könnte, ein Dativ aber hier nicht gut erklärt werden kann, wenn er nicht etwa als Infinitivform genommen wird. Aendert man *âǵôi* in *âǵî*, was nach dem oben Bemerkten keine Schwierigkeiten hat, so haben wir einen alten Instrumental-Locativ. Letzteres, „in der Schlacht, im Kampfe", sagt mir am besten zu. Doch ehe der Sinn dieses äusserst schwierigen Verses richtig erkannt werden kann, müssen noch mehrere andere ἄπ. λεγόμενα besprochen werden. — *Hâdrôjâ* ist deutlich ein Genitiv-Locativ Dualis und steht für *hâdrôjô*. Das Thema *hâdra* oder *hâdri* lässt mehrere Ableitungen zu von *hâdh* = *sâdh*, vollenden, gar machen (wovon *hâidhista* Jt. 12, 8 neben *gaghnista* in dem Sinne „am vernichtendsten"), wonach es Vollendung und (im Sinne eines hebr. כָּלָה) Vernichtung hiesse, oder von *had* = *sad*, sitzen (vgl. *hâdema* = *sadma*), also Sitzung, Sitz. Auch kann man es mit skr. *satrâ*, zusammen, zugleich, identifiziren, wenn diesem nicht *hathrâ* im Baktrischen entspräche Am richtigsten ist wohl die Zusammenstellung mit dem wedischen *sadhrî*

und seinen Derivaten *sadhrjañć, sadhrićina. Sadhri*, aus *sa* + *dhri* (von Wurzel *dhar*, halten) zusammengesetzt, ist eigentlich: Zusammenhaltung, Verbindung, wird aber gewöhnlich im adverbialen Sinne: zusammenhaltend, dicht, gebraucht (Rv. II, 13, 2: *sadhri im á janti*, von den Wassern). Gebräuchlicher sind die Ableitungen: *sadhrjañć* und *sadhrjañćina* (Rv. I, 108, 3: *ćakrâthe hi sadhrjaṅnâma bhadhram sadhrićinâ Vr̊trahanâu uta sthaḥ*), vereint, vereinigt (vgl. noch I, 33, 11. 51, 7. II, 17, 3: *sadhrjak pr̊thak*, zusammen und einzeln, III, 31, 6: *sadhrjak kar*, festmachen, von Wegen; 55, 15. IX, 29, 4: *inu dveshâṁsi sadhrjak*, treibe all das Feindliche zusammen weg). Nach dieser Ableitung ist *hâdri* eine zusammenhaltende oder zusammengehörende Menge, worunter dem Zusammenhange nach ein Heerlager zu verstehen ist; denn unser Vers sowohl wie das ganze Lied spricht von einem grossen, zwischen den Bekennern der Lehre Zarathustra's und den Daêvaverehrern geführten Kampfe; die *hâdrôjâ* sind die beiderseitigen Lager. — *G'ôjâ* scheint dieselbe Bildung wie *hâdrôjâ* zu seyn; aber es lässt sich als Genitiv-Locativ nur erklären, wenn wir es als Apposition nehmen, etwa „in den beiden Heeren, den streitenden (siegenden)". Da durch diese Fassung sich indess kein befriedigender Sinn gewinnen lässt — *çĕñghaitê* könnte nicht richtig bezogen werden —, so kam ich auf den Gedanken, *ǵôjâ* als Nomin. Accus. plur. neutr. für *ǵajâ* zu nehmen; das *ô* ist der Paronomasie zu *hâdrôjâ* wegen für *a* gesetzt, was nicht auffällt, wenn man die gegenseitige Wirkung der Vocale auf einander, im ältern Dialekt auch des *ô*, bedenkt. Der Ableitung von *ǵi*, siegen, zufolge ist *ǵaja* eigentlich Sieg; in der Form *zaja* nahm es die Bedeutung Waffe, Werkzeng, an. Wenn auch Letzteres auf die Wurzel *hi, hinv*, i. e. mittere, im Sinne von schiessen, zurückgeführt werden kann, so liegt es gewiss nicht fern, dem *ǵaja* selbst die Bedeutung Siegeswaffe, Mittel zum Sieg, zu geben. Diese ergiebt sich noch leichter, wenn wir, was möglich ist, die Wurzel *ǵan*, schlagen, tödten, zu Grunde legen, wie Nerios. wirklich gethan zu haben scheint. Auf eine Zurückführung des *ǵôjâ* auf *ǵîv*, leben, als stände es für *ǵivjâ*, muss sowohl aus lautlichen Gründen als aus Rücksichten auf den Sinn verzichtet werden. Nun erhebt sich die Frage nach der syntaktischen Construction des schwierigen Satzes. Eine regelrechte Wortfolge hier aufzufinden, war mir trotz aller Mühe ein Ding der Unmöglichkeit; ich halte die Annahme eines Anakoluths für unvermeidlich. *Aêshãm aênaṅhãm naêćiṭ* steht als der wichtigste Begriff des Satzes absolut voran. In deutlicher Schreibweise dürfte hier eine Präposition wie *â*, oder *paiti*, in, bei, nicht fehlen; denn die Worte sind mit *jâ ǵôjâ* so zu verbinden: Von (oder bei) keinem dieser Uebel zeigt der Wissende an, was die Besiegungen, d. i. die Mittel es zu besiegen, seyen. *Jâis* ist nicht auf *ǵôjâ*, was am nächsten läge, sondern auf *aêshãm aênaṅhãm* zurückzubeziehen, man vgl. das erste Glied des folgenden Ver-

ses (*aênañhãm çrâvî*). *Qaênâ* giebt sich auf den ersten Blick als einen Instrumental sing. von *qa*, sein, eigen, kund; dass das Baktrische, wenigstens der Gâthàdialekt, Instrumentale auf *-ena* von den *a* Stämmen wie das Sanskrit kennt, beweist *kaênâ* 30, 8 deutlich. Nerios. ist mir hier unverständlich, an *qa* hat er aber nicht gedacht. Indess könnte man es auch für identisch mit dem spätern *haênâ* = *senâ*, Heer, halten; *h* verhärtet sich im Gâthâdialekt öfter zu *q*, man vgl. *aqjâ* für *ahjâ*, *qjâț* für *hjâț* u. s. w. *Ajañhâ* giebt Nerios. durch *lohena*, „mit Eisen", bei welcher Fassung man bleiben kann, wenn man *qaênâ* als Heer nimmt. Sonst ist *ajañhâ* durch nach Art, Weise oder Zeit, zu erklären, s. d. Gl. Dass nach *çrâvî* seyn zu ergänzen ist, erhellt ganz deutlich aus dem Anfang des folgenden Verses. — *Irikhtem* Nerios.: *krûrâtmâ*, grausam gesinnt, in 44, 2 *nṛçamsa*, grausam; er hielt es wohl für verwandt mit *ereghaitja*, grausam. Diese Bedeutung ist aber nicht ganz zutreffend. Da *irikhtem*, nicht *erekhtem*, wie Westerg. schreibt, die richtige Lesart nach K. 6. ist — denn *erekhtem* könnte nur von *erez*, gerade, wahr seyn, abgeleitet werden, was in jeder Beziehung schwierig zu erklären wäre —, so haben wir als Wurzel *iric* = *ric*, wie *urud* für *rud*, anzunehmen. Jt. 10, 75 sind den *shôithrô-pânô*, den Schützern des Landes (Satrapen), die *shôithrô-iricô*, *nmânô-iricô*, *zañtu-iricô* etc. entgegengesetzt, in welchen Verbindungen *iricô* (Plural der nackten Wurzel) nur schadend oder verderbend, als Gegensatz zu *pânô*, bedeuten kann. Jt. 14, 47 steht das Verbum *irinakhti* dem *aiwidružaiti*, belügen (Mithra), parallel, sodass *rashnûm paiti irinakhti*, er greift die Gerechtigkeit an, sucht sie zu vernichten, bedeutet. Nicht die gleiche Bedeutung scheint Jt. 10, 68: *jaț dim dâmôis upamanô hu-irikhtem bâdha irinakhti* anwendbar zu seyn; aber der unmittelbar folgende Vers: vor welchem (Mithra) alle Geister erschreckt fliehen etc. ermöglicht die Uebersetzung: der Wächter der Geschöpfe straft mit gewaltiger Strafe (die Lügner etc.). Wenn nun die Bedeutung des Worts in den spätern Schriften dem grausam gesinnt des Nerios. nahe kommt, so ist dieselbe ihm des Zusammenhangs wegen sowohl hier als 44, 2 abzusprechen, wenn auch die Wurzel *iric* = skr. *ric*, leeren, ausleeren, dieselbe ist. Am nächsten kommt das wedische Abstractum *riktham* Rv. III, 31, 2: *riktham arâik*, eine Ausleerung (Ausgiessung) machte er. Leerung von Uebeln ist Befreiung von denselben.

V. 8. *Aêshãm* — *Jimaçcîț* Nerios.: *tân dveshinaḥ* [*pâpinaḥ*] *Vivamghânasja putraḥ proktavân G'amaçedaḥ*, diese Hasser [Frevler] hat des Vivanghana Sohn, G'amshed, angezeigt. Dieser Sinn ist unrichtig; zu *çrâvî* müssen wir seyn: von solchen Uebeln zu seyn, d. i. sie zu haben, ergänzen. Das *cîț* hinter *Jima* kann hier nur die Bedeutung auch, selbst, haben; die allgemeinere quodcunque ist unzulässig. — *Jē* — *qâremnô* Nerios.: *jo manushjebhjaḥ samâsvâ-*

dajati asmâkam paçûnâm daksha(i)najâ khadanam, der die Menschen bei der Darbringung unserer Thiere das Essen kosten liess. *Cikhnushô* lässt eine fünffache Erklärung zu: 1) als zweite Person sing. perfecti oder eher eines reduplicirten Aorist, 2) Gen. sing., 3) Acc. plur., 4) Nom. sing. des Partic. perfecti activi von *khshnû*, Gaben darbringen, beschenken, 5) Nom. sing. eines vom Desiderativstamm gebildeten Adjectivs (s. zu 45, 8). Hier handelt es sich zunächst nur um die drei letzten Möglichkeiten. Nach der dritten muss *cikhshnushô* als Adjectiv von *mashjēñg* gefasst und mit diesem von *qâremnô* abhängig gemacht werden; da zu diesem Partic. ohnediess die Accusative *ahmâkēñg* — *bagâ* gehören, so würde es in diesem Falle zwei Accusative regieren. Weil dieses nicht gut angenommen werden kann — denn *qâremnô* ist keine Causalbildung — und zudem der Sinn „der die gabenbringenden Menschen die Theile der Erde geniessen liess", wenig ansprechend ist, so ist diese Fassung gegen die vierte aufzugeben. Letztere hat die Schwierigkeit, dass *cikhshnushô* nur missbräuchlich ein Nom. sing. seyn kann. Dass dieser Missbrauch, den Casus obliquus für den Casus rectus zu setzen, bei Bildungen mit *vat* wirklich vorkomme, zeigt *Vivañhushô* der Vivanghuide für *Vivañhvâo* in unserm Verse; bei der letzten Fassung fällt indess diese Irregularität weg, sie ist daher vorzuziehen. So gewinnen wir zwei parallele Glieder, von denen das eine *cikhshnushô*, das andere *qâremnô* mit dem gemeinschaftlichen Subject *Jima* zum Verbum hat. — *Ahmâkēñg*, die unsrigen, ist nicht auf *mashjēñg*, sondern auf *bagâ* zu beziehen. Diese masculine Form des Accusat. plur. ist missbräuchlich für die neutrale *ahmâkâ* gesetzt, wohl durch Einfluss des vorhergehenden *mashjēñg*. Die nächstliegende Uebersetzung von *gâus bagâ qâremnô* ist: „die Theile der Kuh essend", ist wenig befriedigend, da die Jimasage, wie sie in Vend. 2 enthalten ist, keinen solchen Zug enthält. Da das *qâremnô* mir eine Anspielung auf den uralten Vers Vend. 2, 26 (s. darüber zu 31, 20) zu enthalten scheint, so ziehe ich die dort einzig statthafte Bedeutung glänzen, bestrahlen (vgl. *qarenañh*, Glanz), auch hier der von essen vor. Vom Glanze Jima's ist oft genug die Rede, aber von einem Essen der Theile der Kuh ist mir nirgendsher etwas erinnerlich. Dass *baga* Theil heisst (Jaç. 19, 3. 5. 7 ist *bagha* von den Theilen des heiligen Gebetes *jathâ ahû vairjô* gebraucht), unterliegt keinem Zweifel. Diese allein ist hier auch anwendbar, da die von „Gott, Schicksal" (*bagô-bakhtem*, vom Schicksal verhängt) ganz dem Zusammenhange widerstreiten würde. Ob aber *gâus* hier Nom. oder Gen. ist und ob es Erde oder Kuh bedeutet, ist fraglich. Grammatisch betrachtet kann *gâus* nur Nom. sing. seyn, aber dieser Casus lässt sich nicht construiren, da das Subject zu *qâremnô Jima* ist. Wir werden daher uns entschliessen müssen, *gâus* als missbräuchliche Form für den regelrechten Genitiv *gēus* zu nehmen; als Nom. steht es unzweifelhaft Jt. 19, 93. Ebenso wenig kann es v. 14 Nom. seyn. Auf die Verderbung des *gēus* zu *gâus*

hatten wohl die Genitive der *u*-Stämme, wie *hudânâus* = *hudânaos* Einfluss. *Gâus* ist zwar ursprünglich Kuh, aber unter dieser Kuh kann nur die Erde verstanden werden. (Ueber diesen Mythus s. S. 71.)

V. 9. *Dusçaçtis* — *khratûm* Nerios.: *dushṭaçikshathâ jâ uktir vinâçam̃ dadâti asja ģîvitavantîm çikshajîtnur buddhim uktir jâ devânâm.* *Dusçaçtis* ist hier als Abstractum pro concreto zu fassen, weil *hvô* sich nur auf ein Masculinum oder ein Wort masculinen Sinnes beziehen kann. Zuerst legte ich ihm die Bedeutung Verläumdung bei, was es etymologisch gut heissen könnte; besser stimmt indess Nerios.'s *dushṭaçikshathâ,* schlechte Lehrweise (Lehre des Schlechten), in den Zusammenhang, in dem concreten Sinne „der Lehrer des Schlechten". — *Môreñdaṭ.* Diess ist ohne Zweifel die richtige Form des nur in unserm Capitel v. 9 — 12 vorkommenden Verbums *môreñdâ.* V. 10 schreibt Westerg. *moreñdaṭ* mit kurzem *o,* v. 11 *môrendan,* v. 12 *môrenden* mit *n* für den Nasenlaut *ñ.* Bei 9 und 10 giebt Westerg. gar keine Varianten; in 10 hat indess Bf. auch *môreñdaṭ,* Bb. hat beidemal *maoreñdaṭ.* In 11 u. 12 hat K. 5. *môrend,* Bf. *môreñd,* die meisten Uebrigen *moreñd.* Die Lesung mit *o* ist gewiss falsch, da durch nichts bewiesen werden kann, dass ursprüngliches *ô* zu *o* sich schwächte, oder *a* durch Einfluss des *r* zu *o* sich verfärbte (denn in *pouru* für *paru* ist nicht *r,* sondern *u* der brechende Laut, man vgl. *paoirja,* wo *oi* für *ou,* weil das schliessende *u* weggefallen ist). Daher kann das Wort auch nicht auf *mare, mere,* sterben, wovon das Causativum *mared,* tödten, 51, 13; *mereñć, merãź* id. lautet, noch auf *mare,* sprechen, zurückgeführt werden. In beiden Fällen wäre ausser dem *ô* das *ñ* nicht erklärbar; überdiess würde tödten, morden (so Nerios. *vinâçam̃ dâ*), in Bezug auf Reden oder Vorträge *(çravâo)* ein gar zu kecker Tropus seyn und reden lassen keinen vernünftigen Sinn geben. Das einzig Richtige ist, *môreñ* als identisch mit dem wedischen *mûra,* irrend, fehlend, am bekanntesten mit dem a privat. *amûra,* nicht fehlend, irrend, von den Göttern, namentlich denen des Lichts, zu fassen; das *ñ* steht für ursprüngliches *m,* welches vor *d* nicht bleiben konnte; *môreñ-dâ* ist somit irrend machen, irre führen, missleiten, verwirren. — *Çẽñhana* kann hier nicht so viel als *ukti,* das Sprechen, die Rede, heissen, da die Wurzel *çẽñh* = *çam̃s* als eine vox media sowohl in gutem, wie in bösem Sinne gebraucht werden kann (vgl. *çam̃s,* verletzen, *abhi-çam̃s,* schmähen), so nehme ich keinen Anstand, dem Worte hier die Bedeutung Schmähung zu geben, denn nur diese stimmt zum Zusammenhange. — Der Genitiv *ģjâtẽus* ist mit *khratûm,* nicht mit *çẽñhanâis* zu verbinden. Die von der Tradition dem *ģjâtu* beigelegte Bedeutung Leben ist nicht ganz genau. Von der Wurzel *ģîv,* leben, lässt es sich schlechterdings nicht ableiten, da das *v* nicht spurlos hätte verschwinden können. Der Accusativ *ģjôtûm* beweist

nichts für das ursprüngliche Vorhandenseyn eines *v*, da das *ô* nur durch Rückwirkung des *û* aus *â* entstanden ist (s. d. Gr.). Eine Ableitung von *ǵi*, siegen, gewinnen, ist ebenfalls nicht zulässig, weil *â* nicht erklärt werden könnte. Man kann es nur mit dem skr. *ǵjâjas*, der ältere, vorzüglichere, Superlat. *ǵjeshṭha*, der älteste, zusammenstellen, sodass es der Wurzel *ǵjâ*, altern, alt seyn, entstammt. *G'jâti* oder *ǵjâtu* wäre demnach das Alter, aber gewiss nicht das Greisenalter (dieses heisst *zaurvâ*), sondern etwa das Lebensalter oder die Lebenszeit überhaupt. Da indess jene Wurzel *ǵjâ* sicher nur eine Weiterbildung von *ǵan*, erzeugen, ist, so legt man dem Wort am besten den Sinn von Geburt, Entstehung, bei, worauf *ǵjâjas*, der ältere, natu major, von selbst hinführt. An den Begriff der Entstehung schliesst sich der des Erstandenen, Daseyenden, des Daseyns, der in den *Gâthâ's* allein passend ist. — *Apô — manaṅhô* Nerios.: *adhikamća me lakshmî(m) apaharati hitâm̃ satîm uttamena manasâ.* Dem *apô* den Sinn von *adhikam*, vorzüglich, überwiegend, beizulegen, gestattet der Zusammenhang ebenso wenig als *mâ* = *me* zu nehmen. Letzteres kann nur die Particula prohibitiva *mâ* = μή, ersteres die Präposition *apa* + *u* (vgl. *frô* für *fra-u*) seyn, die, wie häufig, eine Wiederholung der Präposition des Verbum finitum, hier von *apajañtâ*, ist. Der Sinn dieses Verbums ist von Neriosengh durch *apaharati*, wegnehmen, gut wiedergegeben, da es nur eine Denominativbildung von *apa*, weg, seyn kann. An die Wurzel *pâ*, beschützen, darf aus verschiedenen Gründen nicht gedacht werden. — *Mazdâ* mit dem Dativ *ashâi* durch *ća* verbunden, kann kein Vocativ, sondern muss ebenfalls ein aus *mazdâi* abgestumpfter Dativ seyn.

V. 10. *Hvô — moreñdaṭ* Nerios.: *asâu me nâ ukter vinâçam̃ dadâti; kila apravṛttim̃ dîner dadâti.* Wie Nerios. *mânâ* verstanden hat, wird aus dieser Uebersetzung nicht klar; *mâ* fasst er als *me*, mir, *nâ* umschreibt er bloss; und in der Sinnerklärung: „er macht den Glauben unwirksam", ist diesen Worten gar keine Rechnung getragen. Alle Mss. schreiben *mânâ* als ein Wort; Westerg. vermuthet *mâ nâo*, sodass *nâ* für den Dual *nâo*, uns beiden, stände. Aber so einfach diese Verbesserung auch scheint, so giebt sie doch keinen guten Sinn; zudem wäre sehr auffallend, dass kein einziges Ms. das so häufige *nâo* zeigt. An eine Ableitung von der Wurzel *man* ist nicht zu denken; der Sinn erfordert eine Negation, und eine solche ist *mânâ* in der That; *nâ*, welches auch im Weda so ungemein flüssig ist und als Enklitikum dient, ist nur zur Verstärkung an *mâ* = μή gehängt; man vgl. *jathanâ* aus *jathâ* + *nâ* 31, 22. — *Jē — aogedâ* Nerios.: *jô nikṛshṭataram̃ vaćasâ brûtê*, der das Schlechteste mit Worten spricht. *Aogedâ*, gedehnte Form für *aokhtâ*; die Erweichung des *kh* in *g* und des *t* zu *d* ist Folge der Einschiebung des *e*. — *Gãm — dadâṭ* Nerios.: *gobhiçća aǵâbhiḥ sûrjâbhiḥ;*

[*kila trivarshiṇîbhiḥ paṁćavarshiṇîbhiḥ*] *jo dânaṁ durgatimadbhjo datte*, wer an Kühen, Ziegen, Sonnen [nämlich dreijährigen, fünfjährigen], den Schlechten eine Gabe giebt. Dass der Uebersetzer den Text missverstanden hat, leuchtet ein. *Ashibja* kann nicht für *aǵa*, Ziege, gesetzt seyn. Am nächsten liegt *ashi*, Wahrheit; aber diese Bedeutung stimmt gegen den Zusammenhang, da mit *ashibja* gerade das Mittel angegeben wird, wodurch der Böse die Erde und die Sonne zum jämmerlichsten Anblicke macht. Daher stelle ich das Wort mit *ashjô* 48, 4. 51, 6, einem deutlichen Comparativ von *akô*, schlecht, zusammen; als Instrumental plur. des Compar. lässt sich *ashibîs* indess nicht gut erklären, man müsste nur annehmen, es sey aus *ashjêbis* verkürzt. Dagegen hat die Annahme eines Substantivums *ashi*, von *aka* durch *i* ebenso gebildet wie *ashjô* durch *jô*, keine besondere Schwierigkeit; die Schwächung des *k*, *ć* zu *sh* ist vielleicht nur dialektisch, da sie sich auch in der Gâthâsprache nicht als eine gesetzmässige Veränderung nachweisen lässt. — *Jaççâ — vîvâpaṭ* Nerios.: *jaççâ kṛshṭam udvâsajati; kila sasjâni vinâçajati*, der das Gepflügte vernichtet, d. i. der die Kornfelder verderbt. *Vîvâpaṭ*, Aor. redupl. von *vap*, scheeren (s. d. Gl.).

V. 11. *Mazibîs — ćikôiteres* Nerios.: *mahattvajâ âćâranti nikṛshṭatâm; kila puraḥsaratajâ pâpaṁ kurvanti*, durch Grösse vollbringen sie die Schlechtigkeit; nämlich durch Vorangehen thun sie die Sünde (sie freveln durch böses Beispiel). Ob *mazibîs*, das nur Instrumental plur. von *maz* = *mah*, gross, ist, im Sinne eines Abstractums Grösse gefasst werden darf, ist mir zweifelhaft; es müsste *mazêbîs* (für *mazîbis* vom fem. *mazî*) heissen, zu welcher Lesung aber die Mss. kein Recht geben. Daher bleibe ich bei der Bedeutung gross. „Die Grossen des Lügners“ sind aber nicht die 6 Erzdews, die den *Gâthâ's* noch gar nicht bekannt sind, sondern wir haben darunter mächtige Förderer des Bösen auf Erden, Priester, Fürsten etc. zu verstehen (vgl. v. 14 *kâvajaççiṭ* und zu den „Grossen“ 30, 2). — *Ćikôiteres* schreibt Westerg. richtig nach K. 11; K. 5. hat *ćikôteres*, K. 9. *ćikôitiris*, K. 4. *ćikôithrîs*, Bf. 11. *ćē kôitares*, Bb. *ćikô taris*. Nerios. scheint nach seiner Uebersetzung „die Schlechtigkeit vollbringen“ zwei Wörter daraus gemacht, oder besser das Ganze als ein Denominativ von *aka*, schlecht, betrachtet zu haben. Von *aka* steckt aber nichts in dem Worte, sondern es enthält die Wurzel *kit*, *ćit*, sich zeigen, erscheinen, kennen, wissen. Wegen des Relativums *jôi* denkt man zunächst an eine Verbalform, etwa an die dritte Person medii perfecti reduplicati; aber das schliessende *s*, das alle Mss. zeigen, lässt sich dann nicht erklären. Da die Form *neres*, Genitiv von *nar*, Mann, eine unverkennbare Aehnlichkeit mit der Endung von *ćikôiteres* hat, so liegt der Gedanke nahe, dieses gleich jenem als Genitiv sing. eines Nom. actoris *ćikôitar* zu fassen. Dazu würde der Genitiv *dregvatô* sehr gut stimmen. Weil aber der Gen. sing. mit dem Nom. plur. in den Nom. auf *ar* im

Baktrischen zusammenfallen kann, so lässt sich *ćikôiteres* auch als Nom. plur. nehmen, was besser zu dem *jôi* stimmt, als der Genitiv, der nur durch „welche gehören dem lügnerischen Offenbarer" erklärt werden könnte. Die Bedeutung anlangend, so ist ihm die des analogen wedischen *ćikitvân*, der Erkennende, Wissende, Rv. I, 25, 11 (von Varuṇa), 68, 3. 70, 1 (genau die göttlichen Satzungen kennend, von Agni), 72, 4 (von Menschen), 73, 1 Weiser, beizulegen. „Die Erkenner des Lügners mit seinen Grossen" sind die, welche die böse Lehre anerkennen und ihr zugethan sind. — *Aṅhvîsćâ* — *vaêdem* Nerios.: *gṙhapatajô gṙhapatnjaçća apaharanti anedalabdhim* [*kila manushjaṁ haṭhena gṙhṇanti*], die Hausväter und die Hausmütter nehmen das unrechte Gut weg [sie nehmen den Menschen mit Gewalt]. Für *aṅhvîsćâ* schreibt Westerg. auf die Autorität von K. 5. *aṅhēus;* K. 4. hat *aṅhûsćâ*, K. 6. *aṅhûîsćâ*, K. 11. *aṅuhîsćâ*, K. 9. *aṅhîsćâ*, Bf. *aṅhuîsćâ;* Bb. umstellt beide: *aṅhvaçćâ aṅuhîsćâ*. Nach diesen handschriftlichen Lesarten hat *aṅhēus*, das der gewöhnliche Genitiv von *aṅhu*, Leben, ist, nur wenig für sich. Die Mehrzahl der Mss. weist auf ein ursprüngliches *îs* am Schlusse hin. Die Varianten *aṅhēus* und *aṅhûs* sind nur bequemere, leicht verständliche Formen an der Stelle der schwierigern. Die verbürgteste Lesart ist *aṅhuîs* oder *aṅhvîs*. Der Form nach sind diess Accusative plur. eines Thema's *aṅhvî*. Ein *aṅhvî* finden wir wirklich Frag. 3, 2 nebst dem Accus. sing. *aṅhvîm*, aber nicht als Fem. construirt. Auf eben dieses *aṅhvî* führen auch der Dativ *ahujê* J. 40, 2. 41, 6: *ahmâi ahujê manaqjâićâ*, und der Abl. *aṅhujaṭ* in der Fügung: *zarazdâtôiṭ aṅhujaṭ haća* Jt. 10, 9. 51. 13, 92, durch lebendige Herzenshingabe. Nachdem nun hinlänglich die Existenz einer Form *aṅhvi* nachgewiesen ist, so fragt es sich zunächst, ob sie eine Feminin- oder nur eine Adjectivbildung sey. Gegen die Annahme eines Fem. sprechen alle Stellen, da es nirgends als solches construirt ist; dagegen sprechen einige, wie *zarazdâtôiṭ aṅhujaṭ*, für adjectivische Bedeutung, ebenso Frag. 3, 2. An unserer Stelle und J. 40, 2. 41, 6 tritt die streng adjectivische Bedeutung etwas zurück. Man fasst es am besten als „das Lebendige, Lebende". *Aṅhvaçćâ* ist eigentlich ein Dual, vgl. J. 41, 2: *ubôjô aṅhvô*, und zwar Genitiv-Ablativ-Locativ. Wie stimmt aber *aṅhvîs*, das ganz wie ein Accus. plur. aussieht, dazu? Dass beide im gleichen Casus stehen müssen, lässt sich der Stellung und dem Zusammenhang nach gar nicht bezweifeln; da *aṅhvaçćâ* kein Accus. plur. seyn kann, so muss *aṅhvîs* ebenfalls als Gen. gefasst werden. Es ist aus *aṅhvjaç* contrahirt, eine Contraction, wie sie sich bei der Endung *as*, wenn *i* vorhergeht, im Weda öfter nachweisen lässt, z. B. *pûrvîs*, i. e. multæ, für *pûrvjas*. — Das Subject zu *apajêiti* kann nicht in diesem Verse gefunden werden, da er nur Nominative des Plurals hat, sondern ist in dem vorangehenden zu suchen (*jaçćâ vîvâpaṭ* etc.). Da überdiess die von den Mss. eingehaltene Ordnung der drei Verszeilen den Vers schwerfällig macht und ge-

rade die zweite als blosses Einschiebsel betrachtet werden müsste, während die erste und die dritte eng zusammenhängen, die zweite aber dem Sinne nach zu dem Schlussgliede des vorhergehenden Verses gehört, so nehme ich keinen Anstand, hier eine Umstellung vorzunehmen, indem ich das zweite Glied des Verses zum ersten mache. —

V. 12. *Jâ — maretânô* Nerios.: *je (jô) dvajaṁ (?) samâdiçati utkr̆shṭakarmaṇi manushjebhjaḥ* [*anjâjinâṁ apramâṇajudhatvam*], wer beides durch die beste That den Menschen zeigt [ein Kampf gegen die Unermesslichkeit der Ungerechten]. Dass *maretânô* nicht Menschen, sondern Propheten bedeute, darüber s. zu 30, 6; über *râoṅhajen* s. zu 28, 9. Der Satz muss als Wunsch oder Ausruf gefasst werden: „Mit welcher Rede die Propheten spenden mögen!" (Instrumental bei den Verben des Gebens für den einfachen Accusativ) d. i. diese Rede sollen die Propheten sprechen. Das *çravaṅhâ* deutet auf den vorhergehenden Vers. — *Aêibjô — ǵjôtûm* Nerios.: *teshâṁ mahâgñânî vighâtam abravît jeća gopaçûnâṁ mr̆tjudânât pramodaṁ vadanti ǵîvanimittâja* [1]), denen verkündigte der grosse Weise den Untergang, und denen, welche wegen Ermordung des Viehs Freudenrufe ertönen lassen hinsichtlich (der Vernichtung) des Lebens. *Urvâkhs — uktî* kann nicht Freude verkündigen heissen, da *urvâkhs* nur von *vać + ur*, aussprechen, abgeleitet werden kann; *vâkhs* ist der Nomin. eines Thema's *vâć*, Rede, vgl. *drukhs* von *druǵ*. Gegen die Ableitung von *vaksh*, wachsen, spricht der Sinn und *urvâkhshaṭ* 34, 13. vgl. *urvâshaṭ* 44, 8. Jt. 23, 3 finden wir einen Namen *Urvâkhsha* neben *Kereçâçpa* und *Çjâvarsan* (Sijawusch im Schâhnâmeh) genannt; J. 9, 10 heisst er *Urvâkhshaja*. Aber als Nomen propr. lässt sich das Wort in den *Gâthâ's* nicht gut nehmen, zudem würde auch die Form *urvâkhs* für *urvâkhsha* dagegen sprechen, und letztere ist auch nicht ursprünglich, sondern erst aus *urvâkhshaja* verkürzt. Die nächste Erklärung ist die, es wie *urvâta* als Ausspruch, dem leicht der üble Nebensinn eines Zauberspruches beigelegt werden konnte, zu fassen. Durch solche Sprüche suchten die Gegner Zarathustra's zu schaden. — *Jâis — druǵem* Nerios.: *jeshâṁ laṁćâ punjâd mitratarâ kadarthakânâm; kila jeshâṁ lakshmî pradhânatarâ pratimatipunjakârja dipî* [2]), dieser Quäler Zeichen ist freundlicher als das reine; d. i. ihr Glück ist vorzüglicher als sogar die reine That der Ehre. Schwierigkeit bietet die Erklärung des *grĕhmâ*, das sich nur in diesem und den beiden folgenden Versen (als Nominativ *grĕhmô*) findet. Nerios. hat *laṁćâ*, v. 14 *laṁćâvân*, welche Worte das Sanskritlexikon zwar nicht kennt, aber sicher mit

---

[1]) Für das sinnlose *nimattâća*.

[2]) Vielleicht *karjâd api* zu lesen.

lâñcchana, Zeichen, und weiter mit *lakshaṇa* zusammenhängen; in der Glosse zu unserm Vers ist es durch *lakshmî*, Glück, Reichthum wiedergegeben. Dem mit *grēhmô* identischen *grémô* in Anquetil's Zend-Pehlewi-Glossar wird die Bedeutung Grösse gegeben. Alle diese Bedeutungen geben aber nirgends einen befriedigenden Sinn. Die richtige Erklärung wird insbesondere noch dadurch erschwert, dass der Weda uns hier ganz rathlos lässt. Lautlich entspricht zwar das sanskritische *grîshma* vollkommen, da *grēhmâ* (diese Lesart ist sicher besser als die *gerehmâ* K. 4. Bb., oder *garehmâ* Bf.) für *grîhmâ* steht; aber die Bedeutung heisse Jahreszeit, Hitze, will sich nirgends mit dem Zusammenhang vertragen. Dieser verlangt überall ein Concretum und kein Abstractum, irgend eine handelnde Person. Da die Erklärung des Worts als eines Appellativs nur Schwierigkeiten bietet, so nehme ich keinen Anstand, es als Eigennamen eines mächtigen, weiter nicht mehr bekannten Feindes der Zarathustrischen Religion zu fassen. Aber dann muss an unserer Stelle *grēhmâ* als ungenaue Form für den Nom. *grēhmô* angesehen werden. Dass übrigens auch schon im Gâthâdialekt (in der spätern Sprache ist es sehr häufig) für die eigentliche Nominativform *ô* (aus *as*) die flexionslose auf *a* tritt, beweist *daêvâ* 30, 6 zur Genüge. Dieser *Grēhma* ist hier als *Karapâ*, Vollzieher des Opfers, der Satzung (s. nachher) bezeichnet und v. 14 mit den *Kâvajaç*, den Dichtern und Sängern der Wedalieder (s. zu 14) zusammengestellt; daher war er gewiss ein Priester der Wedagötter, wahrscheinlich das Haupt eines ganzen Geschlechts. Die Erklärung des Namens anlangend, so darf er nicht von der Wurzel *gras*, verschlingen, abgeleitet werden, wie ich früher that; denn diese erweiterte Form findet sich im Baktrischen nicht, sondern nur die einfache *gar* (skr. *gr̄*); zudem würde die Bedeutung Verschlinger, Fresser, worunter doch nur Ahriman verstanden werden könnte, nicht zu den übrigen, dem altindischen Priesterkreise angehörigen Bezeichnungen stimmen. Wenn 44, 20 mit *karapâ* der Name *uçikhs* = *uçiǵ* des Weda, und 46, 11 *kavi* verbunden ist, so wäre es sonderbar, hier damit ein Wort wie Fresser zusammengestellt zu sehen. Aus jenem Sprachkreis liegt *gr̄tsa*, nach Nigh. 3, 15 Name für weise (*medhâvi*), am nächsten; es ist dem *kavi* und *uçiǵ* synonym und bezeichnet, wie diese, den Weisen, also den Dichter, Priester und Propheten, neben *kavi* III, 19, 1 von Agni, dem *acit*, unwissend, entgegengesetzt VII, 86, 7, vgl. III, 1, 2. 48, 3. VII, 87, 5. Die Etymologie ist dunkel; vielleicht liegt *gr̄*, lobsingen, zu Grunde. Mit diesem Wort ist der Name eines wedischen Sängergeschlechts, *Gr̄tsamada*, zusammengesetzt, dem das zweite Buch des Rigveda zugeschrieben wird und das auch wirklich mehrmals darin genannt ist (4, 9. 19, 8. 39, 8. 41, 18). Hieran ist unser *Grēhma* ein Anklang, vielleicht sogar identisch. *Gr̄tsa* steht für *gartsa*, und *grēhma* ist wahrscheinlich erst aus *garehma* zusammengezogen; das *t* fiel aus, da weder die Verbindung *t-h* noch die von

---

t-s dem Baktrischen sehr geläufig ist. Die Sylbe *ma* ist entweder das bekannte Suffix *ma* in *vah-ma, dah-ma,* oder eine Verstümmelung von *mada.* Dass solche bei Namen leicht vorkommen können, zeigt das baktrische *Kavi Uç* im Verhältniss zum wedischen *Uçanas.* — *Varatâ* kann hier kein Adjectiv seyn, wie Nerios. will. Lautlich würde das wedische Substantiv *vrata*, Gesetz, Ordnung, nahe liegen, aber obschon es mit *karapâ* sich vertrüge, so müssen wir darauf verzichten, weil unser Satz nothwendig ein Verbum fordert; von allen Wörtern kann aber lautlich nur *varatâ* als solches nachgewiesen werden. Man würde freilich *varetâ* oder *veretâ* erwarten, was eine regelrechte Form der 3. Person sing. imperf. medii der Wurzel *var*, wählen, verhüllen, wäre. Dass aber für *are, ere,* auch *ara* gesagt wurde, beweist *karapâ,* das für *karepâ* steht. Will man diess nicht zugeben, so lässt sich *varatâ* leicht als eine Conjunctivform erklären (mit *a* vor der Endung). Die Bedeutung wählen passt nicht zu dem Instrumental *jâis,* dagegen stimmt verhüllen, bedecken, im Sinne von bewaffnen, nämlich mit allen Mitteln, Liedern, Sprüchen, Opfern etc, um dem Propheten dadurch zu schaden. — *Karapâ* giebt Nerios. durch *kadarthaka,* Quäler, Feind. Dass es ein Concretum und kein Abstractum ist, zeigen alle Stellen der *Gâthâ's* deutlich (s. d. Gl.). Das Thema ist *karapan,* wie der Plural *karapanô* 48, 10. 51, 14 zeigt. Dass sie böse Wesen sind, geht schon aus dem Zusammenhange der Stellen in den *Gâthâ's* hervor und wird durch die spätern Stücke vollkommen bestätigt. Jt. 5, 22. 26. 46. 50. 10, 34 und an vielen andern Stellen finden wir *daêvanãm mashjanãmća jâthwãm pairikanãmća çâthrãm kaojãm karafnãmća,* welches lauter Namen für böse Menschen oder böse Wesen höherer Natur sind. Die Zusammenstellung mit den Jâtu's und Pairika's lässt die Karapanô gleichfalls als eine Art Dämonen erscheinen. Wenn sie auch späterhin so gedacht wurden, so liegt diese Vorstellung den *Gâthâ's* ganz fern. Hier sind es wirkliche Menschen, von ähnlicher Stellung und Bedeutung wie die Kavi's, mit denen sie zusammengenannt werden. Wir haben demnach Priester oder Sänger in ihnen zu sehen. Auf diesen Sinn führt auch die Etymologie. *Karapan* ist nämlich nur eine Weiterbildung des sanskritischen *kalpa*, Regel, Ordnung, Brauch, namentlich der Opferritus; vgl. *kalpajati,* anordnen, vertheilen (s. das Petersburger Sanskritwörterbuch, II, 167). Zur Bildung vgl. *avañhan* von *avañh, apan* von *apa, maretan* von *mareta* etc., sämmtliche in der Bedeutung eines Nomen actoris. Daher ist *karapan* der Ordner der heiligen Gebräuche, der Opfer etc., somit ein Priestername. — *Khshathremćâ îshanãm drugem* ist ein Sätzchen für sich, in dem das Verb. substant. ergänzt werden muss. Bedenkt man *îshâ-khshathrem* 29, 9, so ist man geneigt, *îshanãm* auch hier mit *khshathrem* zu verbinden; aber diese Verbindung gäbe keinen guten Sinn, es gehört zu *drugem.* Ueber *ish* s. zu 30, 1.

V. 13. Ueber *hîshaçat* (Nerios. *ihanti*) s. zu 50, 2. Unter *khshathrâ* (Nerios. *râǵjam*) sind wohl grössere Bezirke zu verstehen, die der mächtige Feind des Zarathustrischen Glaubens, *Grĕhma*, dem Bekehrungseifer Zarathustra's entrissen und wieder dem alten Götterdienste zugeführt hatte. — Für *ǵî gerezaț*, wie Westerg. nach K. 4, 9. schreibt, ist mit K. 5, 6. *ǵîgerezaț* in ein Wort zu schreiben und das Ganze als reduplizirter Aorist von *gerez*, schreien, klagen (s. zu 29, 1), schelten zu nehmen; Nerios. fasst es als Substantiv *kramda*, Geschrei. *G'î* für sich allein gäbe hier schlechterdings keinen Sinn. Einige Mss., wie K. 11, Bf. und Bb., lesen *sî*, was nur aus Nichtverständniss des wohl schon in sehr alten Handschriften von *gerezaț* losgetrennten *ǵî* entstanden seyn kann, indem dieses unverstandene Wort durch ein den Lauten nahe kommendes, wirklich gebräuchliches mit bekannter Bedeutung ersetzt wurde. — *Jaêćâ* ist mit *kâmê* zu verbinden und kann demnach nur ein Locativ seyn; man sollte desswegen eigentlich *jahmi* erwarten, da *jaê*=*jôi* sonst der Nom. plur. masc. ist. Diese Locativform ist eben eine Verkürzung und verhält sich zu *jahmî* wie *thwôi* zu *thwahmî*. — Für *dareçâț* der allermeisten Mss. wird mit der Bb. ed. vielleicht besser *daresâț* geschrieben, da das Wort nicht auf die Wurzel *dareç*, *dereç* = *dřç*, sehen, sondern auf *dares*, *daresh* = *dhřsh*, wagen, einen Angriff machen, zurückzuführen ist. Man vgl. das häufige *darsi-dru*, heftig laufend, stürmend, vom Winde. Auch *dareshâț* wäre richtig, man vgl. *dareshîm* 42, 3 von derselben Wurzel. — Der Accus. plur. *îs*, i. e. eos, ea, kann sich auf die *khshathrâ*, die vom Feind genommenen oder bedrohten Bezirke, aber auch auf die Feinde überhaupt, die zwar im Verse, wenigstens nicht in der Mehrzahl, ausdrücklich genannt, aber leicht zu verstehen sind, beziehen. Letztere Fassung scheint mir die natürlichste: „der (der Sprecher Zarathustra) sie (den *Grĕhma* und seine Schaaren) von einem Angriff auf das Wahre zurückhalte".

V. 14. *Ahjâ — dadaț* Nerios.: *asâu jo lamćâvân mahatvam nitântamkadarthakânâmća budhjâni dadâti* [*badhjâća (? buddhjâća) teshâm bhavati vistuti(ḥ) svâmino adarçakâḥ â(a) çrotâraçća santi*], der, welcher mit dem Zeichen versehen, die Grösse niederbeugt und die Gedanken der Quäler (Bösen) verleiht [ihre Schmähung des Herrn ist zu vernichten (in ihrem Sinne ist die Schmähung des Herrn), sie sehen nicht und hören nicht]. *Â hôithwôi.* Die Lesarten schwanken sehr. Westerg. hat nach K. 5, 6. *â hôi thwô*, K. 11. bietet *âhôi thwôi*, P. 6. *â hôi thôi*, K. 4. *â hôithôi*, K. 9. *âhôithôi*, Bf. *âhôi thwôi*, Bb. *â hôi thwôi*. Die meiste handschriftliche Autorität haben demnach die Lesarten, welche *â* trennen und als Präposition betrachten; ebenso trennt die Mehrzahl das *hôi* von *thwôi*, und die meisten zeigen *thw* für blosses *th* vor der Endung. Wollten wir sonach rein diplomatisch verfahren, so müssten wir *â hôi thwôi* schreiben. Aber da in ihm oder bei ihm in dir, wie diese Wörtchen lauteten,

völlig sinnlos wäre, so ist diese Dreitheilung zu verwerfen. Die Westergaard'sche Lesung *â hôi thwô* ist ebenso wenig zu halten. Die Bedeutung von *â* und *hôi* wäre klar; die von *thwô* wäre noch zu untersuchen. Dieses könnte auf zwiefache Weise erklärt werden, erstens als Attraction aus *thwâ u*, zweitens aus *tavô* = skr. *tavas*, Kraft. Aber in keiner dieser beiden Fassungen lässt sich diese Lesung billigen, da weder „*Grēhma* legte dich in ihm nieder", noch „*Grēhma* legte in ihm nieder die Kraft" einen genügenden Sinn giebt. Gegen die letztere Fassung sprechen indess auch noch sprachliche Gründe. Das wedische *tavas* lautet nämlich im Jaçna *tavis*, woraus nie *thwô* hätte werden können; überdiess könnte sogar *tavô* nicht gut zu *thwô* werden, da gerade in solchen Contractionsfällen das *v* und *r* ihre Aspirationskraft auf das vorhergehende *t* nicht äussern, man vgl. *tvēm*, du, aus *tu-em*, *Zarathustra* aus *Zarathustara*, *Frashaostra* für *Frashaostara*, *Khrafçtrâ* für *Khrafçtarâ* u. s. w. So bleiben uns nur die Lesungen *hôithôi* und *hôithwôi* übrig. Da beide auf die Wurzel *hi* zurückweisen, indem das eine mit dem Abstractsuffix *thi* = *ti*, das andere mit dem Suffix *thwa* = *tva* gebildet ist, so kann hier nur die Mehrzahl der Mss. entscheiden; diese ist für die Lesung *hôithwôi*. Sonach wäre *â hôithwôi* das Richtige. Ueber die Bedeutung der Wurzel *hi* s. zu 48, 7. Die traditionelle Grösse lässt sich mit nichts beweisen. — *Kâvajaççit*. Diese Form ist nach der baktrischen Grammatik der Nomin. plur. Da dieser mit dem Verbum des Satzes, das im Singular steht, nicht stimmt, und zudem noch der Nom. sing. *khratus* im Satze sich findet, so ist man leicht versucht, *kâvajaç* als Gen. sing. zu fassen und „der Verstand des Kavi" zu übersetzen. Aber die Stelle 46, 11: *khshathrâis jûgēn karapanô kâvajaçča*, wo dieselbe Form als Plural construirt ist, spricht dagegen; überdiess lautet der Genitiv sonst *kavôis*. Es ist indess noch ein anderer Ausweg offen. Man könnte nämlich *kâvajaç* auch als Adjectiv von *kavi* nehmen und auf den Nom. *khratus* beziehen. Dass das Adject. wirklich so lautete, beweist *kâvajêhê* (Genit.) Jt. 19, 97. Nj. 5, 5, ein Beiwort von *qarenañh*, Glanz, ebenso wie *kavaêm* (Acc. neutr.) Jt. 8, 2. 10, 66. 127. 12, 4. 19, 8. 9. 14. 21 u. s. w. Hienach dürfen wir auf ein Adjectivthema *kâvaja* oder *kavaja* (nicht *kavja*, sonst würde die Neutralform nicht *kavaêm*, sondern *kavîm* lauten) zurückschliessen. Von diesen zwei Möglichkeiten, *kâvajaç* als Nom. plur. substant. von *kavi* oder als Nom. sing. des Adjectivs *kâvaja* zu fassen, ziehe ich wegen 46, 11 doch die erstere, wenn sie auch schwieriger ist, vor. *Kâvajaççit* steht dann dem *Grēhmô* parallel; beide Sätzchen sind im Ausruf zu denken. Durch diesen Parallelismus mit *Grēhmô* erhält das Wort *kavi*, das sonst nur eine ehrende Benennung der grossen Könige der Vorzeit, des Huçravâ, Vîstâçpa, Kavâtâ etc. ist, einen schlimmen Sinn. Auf den ersten Anblick könnte man versucht seyn, diesen Widerspruch durch andere Interpretation unsers Verses zu beseitigen; allein in

der Parallelstelle 46, 11 ist der Plural *kâvajaç* mit *karapanô*, dessen Bedeutung mit Sicherheit eine schlimme ist, verbunden; beiden wird dort die Vernichtung des Lebens durch schlechte Thaten zugeschrieben. Ebenso wird gleich v. 14 unsers Capitels das Abstract. von *kavi*, *kevîtâ*, unmittelbar mit *karapôtâ*, dem Abstract. von dem eben berührten *karapâ*, verbunden und von der Vernichtung dieser beiderseitigen schlimmen Künste gesprochen. Hienach ist gar kein Zweifel, dass das Wort wirklich in schlimmer Bedeutung gebraucht worden ist. Nun fragt es sich, in welchen Stücken sich die gute und die böse findet und warum dieser ehrwürdige Name der alten arischen Seher und Dichter einen schlimmen Nebensinn erhalten konnte. In der schlimmen Bedeutung kommt es ausser den zwei besprochenen Stellen auch 44, 20 u. 51, 12 (vgl. weiter den 4. Abschn. d. Einl.) vor. Gute Bedeutung hat das Wort *kavâ* nur vor dem bekannten Königsnamen Vîstâçpa 46, 14, ebenso 51, 16. 53, 2. In der *gâthâ ahunavaitî* 28, 8 fehlt indess merkwürdigerweise das *kavâ* vor dem Namen Vîstâçpa. In den Jeshts finden wir *kavi* vor folgenden Namen: *Uça* 5, 45. 14, 39. 23, 2. *Huçrava* (Chosru) 9, 18. 15, 32. 19, 93. 15, 32. *Kavâta* (Kai Kobâd) 13, 132. *Aipivaṅhu*, *Uçadhan*, *Piçanaṅh* (Bishen), *Bjârshan*, *Çjâvarshan* (Sijawush), sämmtlich 13, 132. *Pourusti* 13, 114. *Garsta* 13, 123. Damit zusammengesetzt ist wohl der Name *Kavâraçmô* 13, 103. Hieraus folgt, dass *kavâ*, vor den Namen der bedeutendsten Könige und Helden der irânischen Vorzeit stehend, nur eine gute Bedeutung haben kann; aber die Verbindung des Wortes mit den genannten Namen ist eine so constante geworden, dass es seine eigentliche appellative Bedeutung beinahe ganz aufgegeben zu haben scheint und als ein Bestandtheil des Eigennamens angesehen wird. Ohne folgenden Namen findet sich *kavi* in den jüngern Stücken des Zendawesta nur einmal Jt. 13, 119, wo es die allgemeine Bedeutung eines hohen Würdeträgers zu haben scheint. Aus all diesem geht hervor, dass das Wort seine alt-arische Bedeutung Priester, Dichter, Seher, im Zendawesta allmählig verloren hat. Wie kommt es aber, dass dieses Wort sowohl im Singular als im Plural in den ältesten Stücken eine schlimme Bedeutung hat? Die Ursache war dieselbe, aus welcher die alten Dêva's zu bösen Dämonen wurden, nämlich der Religionshass der alten Irânier oder spezieller Zarathustra's und der Feuerpriester gegen den altindischen Götterglauben. Die Kavajas des Veda sind die Priester der Götter, ja die Götter, namentlich Agni, werden selbst Kavi genannt; sie dichten die heiligen Lieder, ertheilen Rath, kurz, sie sind die Höchstgestellten in dem alt-arischen Volksleben. Wandte sich der glühende Wahrheitseifer der irânischen Feuerpriester und insbesondere Zarathustra's einmal gegen die alten Götter, so mussten die Hauptpfleger des alten Cultus, die Priester und Dichter, mitgetroffen werden. Nun ist sehr denkwürdig, dass unter den vielen Namen für Priester, die wir im indischen Alterthum finden, gerade *kavi*, einer der älte-

sten, viel älter als *brâhmaṇa*, gewählt ist. Dieser Umstand ist für die Untersuchung des Zeitalters Zarathustra's von der grössten Bedeutsamkeit, da wir in eine Zeit versetzt werden, in der die arischen Inder noch unter Leitung der Kavi's standen, eine Zeit, die lange vor die brahmanische fällt. — *Varećâ* — *fradivâ* Nerios.: *âćâratâm avjâpâragñâninâm prabhûtabhjâja (?) je te avjâpâratajâ sañćajañ dvârâdadhate (?).* Der allgemeine Sinn dieser etwas verdorbenen Worte scheint der zu seyn: Die, welche die geistige Trägheit (in religiösen Dngen) vermehren. Wie *varećâ* mit *âćâratâm*, die Befolgung, Beobachtung, wiedergegeben werden konnte, lässt sich schwer einsehen; vielleicht verwechselte es der Uebersetzer mit *verez*, machen. Das Substantiv findet sich nur hier, dagegen haben wir Vend. 20, 1 (vgl. Jt. 19, 72) das Adject. *varećañuhatãm* (Gen. plur.) neben *thamanañuhatãm, jaokstivatãm, jâtumatãm,* lauter Wörter, die sich auf Heilkräfte beziehen. Welche besondere Kraft der *varećañuhat* besass, lässt sich weiter nicht bestimmen. Im Weda steht *varćas* am nächsten, dem gewöhnlich die Bedeutung Glanz beigelegt wird. Diese hat es an manchen Stellen unzweifelhaft, wie Rv. III, 22, 2. 95, 1. Dagegen ist sie minder passend in I, 23, 24, wo *varćasâ* dem *praǵajâ*, mit Nachkommenschaft, und *âjushâ*, mit dem Leben, parallel steht und besser durch mit Kraft, Vermögen, übersetzt wird. Ebenso lässt sich die Redensart: *varćaḥ dhâḥ jagña-vâhase* Rv. III, 8, 3. 24, 1 nicht wohl durch „du schufest den Glanz zum Opferführen", sondern eher durch „du schufest die Kraft zum Opferführen" wiedergeben. *Varćin*, das mit *Çambara*, dem Wolkendämon, parallel steht, Rv. II, 14, 6. VII, 99, 5 hängt vielleicht damit zusammen und heisst wohl der mit geheimen Kräften Begabte. *Varećâ* an unserer Stelle nun hat ebenfalls gewiss weniger die Bedeutung Glanz, als die von Kraft, und zwar in bösem Sinne, da es auf die Kavi's sich bezieht. Der Form nach ist es ein Nom. acc. pl. einer Neutralform, also entweder eine Verkürzung für *varećâo* aus *varećañh* oder von einem Thema *varećem* gebildet. Da das Adject. *varećañuhaṭ* aber nur auf ein Substantiv *varećañh* führt, so werden wir am besten dieses auch hier zu Grunde legen. Vielleicht ist die Lesung von K. 6, Bb. und Bf. *varećâo* die richtigere. Syntaktisch ist es Accusativ zu *dadaṭ*. — *Fradivâ*. K. 6. *fraidivâ*, K. 4. *frâidivâ*, Bf. *fridvâ*, Bb. *fradvâ*. Die einzig richtige Lesart ist die von W. aufgenommene *fradivâ;* die übrigen sind aus Missverständniss des seltenen, sonst nicht weiter im Zendawesta vorkommenden Wortes hervorgegangen. Man denkt zunächst an eine Ableitung von *div* = *diw*, betrügen (vgl. *divamnem*), aber die Präposition *fra* und der Zusammenhang lässt eine Bedeutung, wie Betrug, nicht wohl zu. Ich sehe darin ein dem wedischen *pradivas* und *pradivi* ganz analoges Adverbium, mit dem einzigen Unterschied, dass, während hier der Genitiv und Locativ die adverbiale Bedeutung tragen, dort der Instrumental dazu verwandt ist. Beide bedeuten eigentlich von

vor dem Tage her oder in der Zeit vor dem Tage, Tags vorher, was zunächst auf den Begriff gestern führt, vgl. das wohl damit verwandte lateinische pridie. Diese Bedeutung konnte dann leicht auf die Vergangenheit überhaupt, die nähere oder fernere, angewandt werden, sodass es den Sinn längst, seit langer Zeit, von Alters her, von der Urzeit her, annahm; man vgl. pridem, längst, eigentlich Tags vorher, wie pridie, und das hebr. אֶתְמֹל שִׁלְשֹׁם, gestern, am dritten Tage = früher, vorhin. Im Weda ist mir nur die von längst u. s. w. belegbar, die als die herrschende anzusehen ist. Rv. II, 3, 1 heisst Agni *pâvakaḥ pradivaḥ*, ein Reiniger von Alters her, III, 36, 2 gehören die Somatränke dem Indra *pradivaḥ*, seit der Urzeit; III, 46, 4 strömen die Somatropfen, die *pradivi*, längst, ausgepresst sind, zu Indra, wie zu einem Meer; vgl. noch II, 36, 5. VII, 90, 4. I, 53, 2. In diesem Sinne ist auch *fradivâ* zu fassen, die Kräfte von Alters her, d. i. die uralten Kräfte. Das Verbum *nî dadaṭ* heisst zunächst niederlegen, was dann weiter in den Begriff verbergen oder wegschaffen übergehen kann, vgl. *nidhâ* im Sanskr. niederlegen, begraben, wegwerfen. „Die von Alters her wirksamen Kräfte wegschaffen" heisst so viel als „ihre Wirksamkeit zu nichte machen". — Für *hjâṭ* lesen Bf. und Bb. *hjaṭ*, welche Lesung das *hjaṭćâ* der dritten Verszeile zu bestätigen scheint. — Für *ǵidjâi*, das Westerg. aus *ǵidjâ* von K. 5. herauscorrigirt, ist mit der Mehrzahl von Mss. *ǵaidjâi* zu lesen, was Infinit. von *ǵan*, schlagen, ist. Auch Nerios. leitet es so ab.

V. 15. *Anâis — kevîtâoçćâ* Nerios.: *anâgamanatvât anirîkshaṇîvâ bhavati je adarçakâçća açrotâraçća santi*. Die Uebersetzung des *anâis* durch *anâgamanatvât* beruht, wie man leicht sieht, auf einer falschen Etymologie, indem der Uebersetzer das Wort von *i*, gehen, + a privat. ableitete. Es kann nur der Instrum. plur. des Demonstrativstammes *ana*, dieser, seyn; die Worte durch diese will ich vernichten scheinen sich auf die vorhergehenden Verse zu beziehen. Da aber diese keine Sprüche und Gebete, mit deren Hilfe allein die Feinde vernichtet werden können, enthalten, sondern einfach Zustände und Thaten beschreiben, so ist es wahrscheinlich, dass unser Vers ursprünglich gar nicht hieher gehörte, sondern wohl nur wegen des Vorkommens von *kevîtâo*, worin man eine Verwandtschaft mit *kâvajaçćiṭ* in v. 14 sah, hergezogen worden ist. Die Worte standen wahrscheinlich ursprünglich hinter Gebeten gegen die Daêva's, und auf solche bezieht sich das *anâis*, durch diese, d. i. mit Hilfe dieser. — Die zwei übrigen Glieder unsers Verses scheinen in keinem rechten Zusammenhang mit dem ersten zu stehen; *avâis* kann daher auch nicht mit *anâis* verbunden werden, wogegen schon *aipî*, auch, wodurch *avâis* als etwas Neues eingereiht wird, spricht. Dieses *avâis* ist indess nicht Instrum. des Pron. *ava*, jener, sondern von *avaṅh*, Hilfe, abzuleiten; wegen der Verkürzung vgl. *çavâis* 51,

15 von *çavaṅh, manôi* für *manaṅhê* u. s. w. — Das Subject zu *daiñti* können die *kâvajaç* nicht seyn, da diese verrufenen Priester der Daêva's unmöglich Einen „in die Wohnung des guten Geistes, d. i. den Himmel bringen" konnten, wie dies von jenem Subject ausgesagt wird. Als solches haben wir die Mazda's oder auch die Çaoskjañtô's zu betrachten, die im frühern Zusammenhange gewiss unsern Worten vorhergingen. — *Âbjâ* (Dat. plur.), hier beim Passiv *bairjâoñtê* stehend, kann nur den Sinn von ihnen haben. Genauer würde der Instrumental *âis* seyn; der Dativ und Instrumental des Plural können indess wegen der nahverwandten Endungen *bjâ* und *bîs* leicht verwechselt werden. Fasst man *âbjâ* als Dativ ihnen, für sie, so entsteht ein ganz unbeholfener Sinn. Von ihnen weist auf das Subject von *daiñti* zurück.

V. 16. *Hamēm — dahmahjâ* Nerios.: *sarvaṁ tad utkr̆shṭataraṁ jat pr̆thula(ṁ)ćit anjenâ (?) çikshâranaṁ uktabhânâm*, all das ist das Beste, was nur gross ist durch einen Andern [1]), was zum Unterricht der durch Worte Glänzenden gehört. *Vahistâćiṭ* ist als Dativ zu fassen für *vahistâićiṭ*. Ueber *ush-uruje* s. zu 34, 7. — Für *dahmahjâ*, wie Westerg. schreibt, wird mit K. 4, 9, 11 richtiger *dahmajâi*, als Dativ eines Thema's *dahmâ*, gelesen; denn *ush-urujê*, das deutliche Adjectiv dazu, ist der Dativ sing. eines Femin. *ush-urvî*. Das gänzliche Missverständniss des letztern hat die falsche Lesart *dahmahjâ* erzeugt, die um so leichter entstehen konnte, als in den spätern Büchern das Masc. *dahma* häufiger ist, als das Fem. *dahmâ*. Für die Bestimmung der Bedeutung des Worts ist Vend. 12, 1 am wichtigsten. *Aaṭ jaṭ pitâ para-irithjêiti mâta vâ para-irithjêiti ćvaṭ aêshãm upa-mãnajen puthrô haća pitarem dughdha haća mâtarem ćvaṭ dahmanãm ćvaṭ tanu-perethanãm* (vgl. 3, 7 u. s. w.). Wann der Vater vorher (zuerst) stirbt oder die Mutter vorher stirbt, wie viel soll von ihnen (den Gebeten) der Sohn für den Vater, die Tochter für die Mutter hersagen? Wie viel Dahma's, wie viel Tanu-peretha's? Dass hier unter *dahmâ* Gebete für die Todten verstanden werden müssen, kann keinem Zweifel unterliegen, und wenigstens die Bedeutung von Gebet überhaupt folgt auch unzweifelhaft aus andern Stellen. Vend. 7, 71 *avaṭ hê açti maçjô arethem — para kahmâićiṭ dahmanãm dahmâhu vaêthâhu dahmaća ashavanaçća*, das ist ein grösserer Gewinn als irgend eines der Dahma's unter den Dahma's, die man weiss, und das *dahma ashavanaçća*. Letztere Worte gehören zur vollständigen Angabe des Dahmagebets, vgl. J. 6, 14: *dahmãm vaṅuhîm âfritîm dahmemća narem ashavanem jasamaidê*, die Dahmâ, das gute Gebet, und den Dahma, den reinen Menschen,

[1]) Liest man *pr̆thulaćitanjena* als ein Wort, so würde es „durch grosses geistiges Wesen" heissen; man müsste aber *ćitanja* in *ćetanja* ändern (*ćetana*, Seele, Geist).

verehren wir. Dass *dahmâ* sonach das Gebet selbst, und *dahma* die Person ist, auf die es sich bezieht oder von der es handelt, unterliegt keinem Zweifel. Der *dahma* wird Jt. 10, 137. 138 mit *tanu-mâthrô*, der sich selbst zum Wort hat, oder der sein eigenes Wort hat, zusammengestellt. Den alleinigen Aufschluss über die Bedeutung beider Wörter giebt der Weda. Hier entspricht *dasma*, ein häufiger Name von Indra (I, 62, 5. 4, 6) und Agni (II, 1, 4. 9, 5. 3, 1, 7) und wird gewöhnlich durch Zerstörer, Vernichter, scil. der Feinde erklärt. Aber dieser Deutung steht namentlich VII, 18, 11 entgegen: *dasmo na sadman niçiçâti barhiḥ çûraḥ sargam akriṇod indra eshâm*, wie der Dasma die h. Streu auf den Sitz hinwirft, wonach das Wort eine bei dem Gottesdienste, namentlich dem Werfen der h. Streu, beschäftigte Person bezeichnet und mit Opferer oder Darbringer zu übersetzen ist; vgl. I, 74, 4: *dasmat kṛṇoshi adhvaram*, du bringst das Opfer dar. Die Wurzel scheint *das*, zerstören, zu seyn; aber die Bedeutung „Zerstörer" verträgt sich kaum mit der von „Darbringer"; daher möchte ich hier *dâs*, spenden, geben, in der verkürzten Form *das* zu Grunde legen. An unserer Stelle nun hat das Fem. *dahmâ*, das erst eine Neubildung von *dahma* ist, nicht gerade die spezielle Bedeutung eines bestimmten Gebetes, sondern die allgemeinere von Darbringung, Opfer. — *Çjaçĉit* für *çajaçĉit* regiert den Dativ im Sinne von liegend für, d. i. obliegend; vgl. *çaja*, liegend, Rv. VII, 55, 8. Ueber *jêhjâ — dvaêthâ* s. zu 48, 9; über *ĕeânû* s. zu 28, 12. — *Aṅhajâ* giebt Nerios. durch *anurûpam*, angemessen, ähnlich; er fasste es wahrscheinlich als einen Instrumental in adverbialem Sinne. Den einzig richtigen Sinn giebt es aber, wenn man es als erste Person Conjunct. des Causat. von *ah*, *aṅh*, seyn, also machen dass etwas ist, fasst.

Capitel 33.

Dieses Stück lässt sich in folgende 5 Theile zerlegen: 1) 1—5; 2) 6—10; 3) 11; 4) 12. 13; 5) 14. Unter sich hängen dieselben nicht recht zusammen. Der kräftige polemische Geist, der in den unmittelbar vorhergehenden Stücken (30. 31. 32) zu erkennen ist, der echt Zarathustrische, weht uns nur aus dem ersten Theile des Capitels entgegen; daher ich auch nur diesen dem Zarathustra selbst zuweisen kann.

1) 1 — 5. Bruchstücke eines vor dem Feueraltar vor einem kleinen Kreise, wohl dem seiner nächsten Freunde, von Zarathustra vorgetragenen Liedes. Unter den nächsten Anverwandten seiner Treuen, wohl auch unter seinen eigenen, waren noch manche Anhänger der Vielgötterei. Diese sucht er durch eigenes Gebet wie durch Hinweisung auf die Belohnung im Himmel zu bekehren. Da dieses Lied unter den polemischen Stücken eines der milderen ist,

so möchte ich glauben, dass es in die früheste Zeit seines Auftretens gehört.

Der Anfang des Liedes steht ganz abgerissen da. Zarathustra will über den Unterschied zwischen dem wahren Gläubigen, der die Gesetze des ersten, d. i. irdischen Lebens beobachtet, d. h. der alle von *Ahura-mazda* zur Förderung des leiblichen Wohls und zum Gedeihen des Guten angeordneten Gebräuche und Handlungen (Feuerdienst, Ackerbau) vollzieht, und zwischen dem Lügner oder Götzendiener, dessen Wesen nur Trug ist und der auf Vernichtung des Ackerbaues hinarbeitet, reden und das Verhältniss des Frommen zu dem Lügner seinen Treuen näher darlegen (1). Nach diesen einleitenden Worten stellt er den ununterbrochenen Kampf gegen die Lüge und den Götzendienst, der auf alle Weise durch Gesinnung, Wort und That vernichtet werden soll, dessen volle Nichtigkeit durch die Eingebungen des frommen, gläubigen Sinnes zu erkennen ist, als ein dem *Ahura-mazda* wohlgefälliges Werk dar, weil nur dadurch eine starke Schutzmauer gegen die Macht des Bösen aufgebaut werden könne (2). Hier in diesem grossen Kampfe gelten keine Familienbande; nur der von den nächsten Anverwandten, sei es Vater, Mutter, Sohn oder Tochter, oder von den Hausgenossen, oder von den Dienern, welcher dem wirklich Gläubigen, d. i. dem Propheten und seinen treuen Anhängern zugethan ist und in richtiger Erkenntniss dessen, was zur Förderung des Lebens dient, dem Ackerbau obliegt, wird in die Wohnung des guten Sinnes, d. i. in das Paradies gelangen, während die übrigen, sich nicht bekehrenden Verwandten von diesem hohen Glück ausgeschlossen sind (3). Wenn auch der Gläubige (vielleicht hier Zarathustra selbst) von seiner noch dem Götzendienst ergebenen Familie viel Ungemach zu erdulden hat und wenig Glauben findet, so hofft der Prophet doch, durch Gebet und gute Thaten den Unglauben, die böse Gesinnung und die Widerspenstigkeit und Hartnäckigkeit gegen den lebendigen Gott und gegen den von diesem zur Förderung des Guten eingeführten und empfohlenen Ackerbau abzuhalten und zu besiegen (4). Der allerstärkste Helfer *Ahura-mazda's* in seinem Kampfe gegen das Böse, gegen den Räuber des guten langen Lebens im Reiche des guten Sinnes, d. i. den Räuber der Seligkeit, der die zum Himmel des lebendigen Gottes führenden Pfade, auf denen dieser selbst geht, umlagert, ist der Genius *Çraosha*, der personifizirte Gottesdienst, ganz der *Bṙhaspati* des Weda, d. h. mit andern Worten, der Glaube und die Frömmigkeit der Menschen (5).

2) 6—10. Der Dichter strebt in Folge einer Offenbarung nach dem Besitze der Wahrheit und der andern hohen Güter, namentlich der Unsterblichkeit und des irdischen Wohlstandes, und bittet *Ahura-mazda* um ihre Verleihung.

Wer mit aufrichtigem Sinne den Besitz der Wahrheit wünscht und darum betet, wird des guten Sinnes theilhaftig; dieser soll ihn

aber zum fleissigen Landbau als der besten Handlung antreiben. Diese Aufforderung muss um so mehr in Ehren gehalten werden, als sie eine Folge der Unterredungen des Dichters mit *Ahura-mazda* selbst ist (6). Da aber die Wahrheiten die Grundlage von allen diesen guten Dingen sind, so will der Dichter diese selbst schauen (vgl. 28, 6) und ruft sie zu diesem Zweck herbei, was nur durch den guten Sinn möglich ist, durch welchen er bei dem *Magava*, vor dem er stehe, bekannt sey. Dass diesem und ihm die mannigfachen Wahrheiten und Weisen der Verehrung bei den Flammen geoffenbart würden, ist sein Wunsch (7). Wie der Dichter so eben die Wahrheiten herbeigerufen hat, so ruft er nun andere hohe Güter, die jener Magava vermöge des guten Sinnes besitzt, herbei; diese Güter sind die Unsterblichkeit *(Ameretât)* und der irdische Wohlstand *(Haurvatât)*, von ununterbrochener Dauer, die indess nur von den höchsten Genien verliehen werden (8). Diese beiden wichtigen Kräfte, die den Geist des höchsten Gottes selbst immer weiter im Wahren fördern, die das ganze Jahr hindurch thätig sind, da nur durch ihr Wirken die ganze Lebensthätigkeit der Natur, namentlich der Pflanzenwelt (*Ameretât* ist später Genie der Vegetation) erhalten, die ihr eigenes, nicht erborgtes Feuer haben, d. h. Urkräfte sind, die überall wirken und überall sich zeigen und ganz das Wesen des guten Sinnes an sich tragen, — diese sind in *Ahura-mazda's* Händen, er allein kann sie verleihen (9). Aber nicht bloss diese Kräfte, sondern auch alles andere Gute wird zu aller Zeit, in der Gegenwart und Zukunft, wie in der Vergangenheit, von *Ahura-mazda* aus Gnaden verliehen. Durch die Hilfe des guten Sinnes möge er die irdischen Besitzthümer mehren und die Gesundheit des Körpers, sowie das wirkliche gute Leben stärken (10).

Der Verfasser des Liedes kann nicht wohl Zarathustra selbst seyn; ich vermuthe einen seiner Gefährten, Frashaostra oder G'âmâçpa; denn der Magava, d. i. der Grosse, womit später bei den Westirâniern die Priester überhaupt bezeichnet wurden (Magier), scheint hier Zarathustra selbst zu seyn, dessen grosse That *maga*, d. i. die Grösse, heisst. Dass der Dichter diesem Magava eine höhere Stellung als sich selbst zuschreibt, geht klar aus dem Zusammenhange hervor, da er vor demselben als vom guten Sinne beseelt gelten will und ihn im Besitze der höchsten Kräfte (8) glaubt.

3) 11 ist eine Anrufung der höchsten Genien des *Ahura-mazda*, der *Ârmaiti*, des *Asha*, *Vohu-manô* und *Khshathra*, um Glück bei jeglichem Werk. Der Vers ist schwerlich von Zarathustra, vielleicht von einem seiner Gefährten (vgl. 28, 7—9).

4) 12. 13 enthalten eine Anrufung der *Ârmaiti* und der übrigen Genien. Die *Ârmaiti* wird aufgefordert, sich aufzumachen, um zu ihrem Verehrer zu kommen und ihn zu beglücken (vgl. 28, 4); *Ahura-mazda*, der heiligste Geist, wird um Kraft angefleht in Folge der Darbringung von Gebeten, *Asha* (das Wahre) um Stärke und

Gedeihen und um das regelmässige Wachsthum der Feldfrüchte unter Beihilfe des *Vohu-manô* (13). Die *Ârmaiti* sorgt für ihren Verehrer, dass er weithin schauen kann und verleiht ihm die Wahrheit, mit der die höchsten Genien erfüllt sind, dieselbe Wahrheit, die lebendig ist, die dem Besitzthum wie dem guten Sinn angehört, d. h. welche leibliches wie geistiges Gut ist. Daher wird diese mächtige Genie angefleht, die Daênâ's, d. i. die Lieder und Sprüche der Vorzeit, kräftig für das leibliche und geistige Wohl wirken zu lassen (13). Der Dichter beider Verse scheint derselbe, wie v. 11.

5) 14 beschreibt auf eine eigenthümliche Weise die Wirksamkeit Zarathustra's, und scheint von einem seiner Zeitgenossen oder einem der nächsten Nachfolger zu stammen. Sehr alt muss der Vers jedenfalls seyn, da das später durchgängige Prädikat *çpitama*, hochheilig, fehlt. Der Sinn desselben ist: Unter allen Priestern des Feuers hat Zarathustra allein den Grund zur Erhaltung der Eigenthümlichkeit aller Körper gelegt, d. h. er hat dahin gewirkt, dass die Körper in dem Zustande, in dem sie von *Ahura-mazda* geschaffen wurden, trotz aller Vernichtungsversuche der bösen Geister, erhalten würden; die Mittel, deren er sich bediente, war die grosse Dreiheit des guten Gedankens, des guten Wortes und der guten That, eine Zarathustra ganz eigenthümliche Anschauung; dem guten Gedanken gehört die Weisheit, der Handlung die Wahrheit und Wirklichkeit an, während das Wort als heilige Ueberlieferung und als Besitzthum des Verehrers wirkt.

V. 1. *Jathâ — paourujêhjâ* Nerios.: *tat sunirîkshja evam̃ vidhâtavjam jat dattam bhuvane pûrvam; kila sushṭhutaram̃ nirîkshja sarvam̃ ćit sṙshṭâu kârjam*, nachdem dieses wohl betrachtet ist, ist das Gesetz in der Welt zuerst festzustellen, d. i. nachdem das Rühmlichste betrachtet ist, ist alles in der Schöpfung zu machen. Dass der Vers ganz abgerissen ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden dasteht, während doch die ersten Worte *jathâ âis*, wie durch diese, einen zu fordern scheinen, leuchtet ein. Indess ist es nicht nöthig, das *âis* auf das Wort eines vorhergegangenen, aber verlorenen Satzes zu beziehen, sondern es lässt sich mit *jâ*, durch das, was gab, verbinden; denn *dâtâ* ist nicht, wie ich lange glaubte, Substantiv (eigentlich Part. pass. von *dâ*), sondern eine 3. Person sing. Imperf. med.; die folgenden Worte *ratûs skjaothanâ razistâ* sind eine Apposition zu *âis* — *jâ dâtâ*, indem sie das, was gegeben oder gesetzt ist, als feststehende Regel und regelmässige That erklären. Der ganze Vers erhält nur dann einen rechten Sinn, wenn man ihn als Aufschrift fasst, in der kurz angegeben ist, auf welche Menschenclassen die folgenden Sprüche zu beziehen sind. Das Subject zu *vareshaitê* und *dâtâ* ist *Ahura-mazda* oder vielleicht auch Zarathustra. In diesem Falle war die Aufschrift später als das Stück. Da aber Sprache und Darstellung vollkommen mit denen der *Gâthâ's* stimmen und ein späteres Alter dieses Verses durch

nichts bewiesen werden kann, so thut man am besten, wenn man den *Ahura-mazda* als Subject nimmt. — *Jêhjâ* — *ereʒvâ* Nerios.: *jaćća-samam avaprâptam asti mithâtmakasja jaćća svanirmalatarasja* [*dvajor api sâtma (?) çramjât*], und was ganz von dem Falschgesinnten und dem Reingesinnten erreicht wird [die Seele beider soll sich abmühen]. Westerg. corrigirt die Lesarten der ihm vorliegenden Mss. K. 6. *hîm jâ çaitê*, K. 5. *hĕm mjâçaitê*, K. 4. *hĕmemjâçaitê* in *hĕmjâçaitê* (Bf. und Bb. lesen beinahe ebenso: *hĕmjâçaiti*); er betrachtet demnach *hĕm* als die hier mit dem Verbum *jâç* verbundene Präposition *hĕm* = skr. *sam*. Obwohl diese Lesart sich mit Leichtigkeit aus den Mss. herstellen lässt, so ist doch ein gewichtiges Bedenken dagegen der Gen. *mithahjâ*. Diesen kann man doch nicht von dem rein transitiven, einen Accus. regierenden Verbum *jâç*, wie das angeschlossene Sätzchen *jâćâ hôi â ereʒvâ* deutlich zeigt, abhängig machen. Wir müssen auch hier einen Accus. suchen, der das Verbum regiert und von dem der Gen. abhängig ist. Als solchen bietet sich uns nur *hĕm* oder *hĕmem*. Da *hĕm* als Accusativ nur für *hîm* = *sîm*, ihn, stehen könnte, eine Verbindung dieses Pronomens mit dem Genitiv *mithahjâ*, „ihn der Lüge", gar zu seltsam wäre, so ziehe ich die Lesart *hĕmem* = *samam* vor, wie auch Nerios. thut; denn hievon kann *mithahjâ* ohne Schwierigkeit abhangen, „das Ganze der Lüge". Die Schwankung in der Lesung entstand vermuthlich dadurch, dass *hĕmem* des Metrums wegen einsylbig, also *hĕm'm* ausgesprochen wurde. Hierauf weist deutlich die Schreibart des ältesten Cod. K. 5. *hĕm mjâç* hin. — *Â hôi*, in ihm, darin, weist auf *hĕmem*, das Ganze, zurück.

V. 2. Mit dieser Aufforderung, das Böse zu bekämpfen durch Gesinnung, Wort und That, beginnen die „Gesetze des ersten Lebens". *Akem* ist mit *vareshaitî* zu verbinden. Man kann dieses Wort zwiefach erklären; erstens als identisch mit dem wedischen *vṙsh* (aus *varsh*), ausgiessen; zweitens als eine erweiterte Form von *vareʒ, vereʒ*, thun, für *varekhsh* (das ʒ wird beim Antritt eines *s* zum Guttural, vgl. *dîdeṙegh ʒô*. Als Verbum findet es sich bloss im ältern Jaçna; nur J. 57, 4 (im Çerosh-Jesht) treffen wir das Part. *vareshjamna*. Vergleichen wir alle Stellen, in denen es in den *Gâthâ's* vorkommt, sorgfältig, so ergiebt sich aus dem Zusammenhange, dass die Bedeutung entweder „reden, verkündigen", oder „thun, ausführen, vollbringen" seyn muss; denn beide Bedeutungen geben an allen Stellen einen Sinn. Nerios. giebt es durch *vidhâ*, bestimmen, festsetzen. Fassen wir es in der ersten Bedeutung, so bleibt uns, wollen wir eine auch nur halbgenügende Etymologie geben, kein anderer Ausweg übrig, als die Zurückführung auf die Wurzel *vṙsh* = *varsh*, die im Weda vom Ergiessen des Samens, dann vom Befruchten überhaupt gebraucht wird; daher *vṙshan*, der Stier, eigentlich der Ausgiesser, *varsha*, Regen. Mit dem Begriff „reden" hat diese Wurzel im Sanskrit durchaus nichts zu thun; wollen wir

diesen für das Baktrische gewinnen, so müssten wir als Mittelbegriff ausströmen annehmen. In der ursprünglichen Bedeutung treffen wir es bloss in *vareshaġi*, regenliebend oder regenverlangend von den Bäumen, Jt. 8, 42, und wahrscheinlich in *vareshu* Jt. 19, 41 = neupers. کُرزه Name einer sehr giftigen Schlangenart, eigentlich Ausspritzer, scil. Gift. Das in den Jesht's vorkommende *vareça* hat mit unserer Wurzel nichts zu schaffen; man müsste nur das *vareçem (açpaêm)* Jt. 14, 31. 16, 10 mit penis übersetzen, wozu man durch das lautlich entsprechende neupersische کُرز, das unter andern die Bedeutung „männliches Glied" hat, einigermassen berechtigt ist. An allen übrigen Stellen bedeutet *vareça* eine Waffe, Wehre, Jt. 10, 72. 113, in welcher Bedeutung es von *vare*, wehren, abzuleiten ist; es ist ganz das neupersische کُرز, Keule, Knittel (hieher gehört wohl auch *vareçô-çtavañhem* Jt. 13, 115. 16, 7 eines Stockes Dicke, von einer Wasserquelle). Da somit die Deutung des *varesh* durch „reden" nur sehr schwache Stützen hat und namentlich das wedische Sanskrit eigentlich gar keine rechten Anknüpfungspunkte bietet, so sind wir zur zweiten Erklärung, zur Herleitung von der Wurzel *verez, varez*, getrieben. Diese findet auch eine überraschende Bestätigung in Jaç. 57, 4: *viçpaća hvarsta skjaothna jazamaidê varstaća vareshjamnaća*, wir verehren alle gutgethanen Handlungen, die vollbrachten und die vollbracht werden sollenden, wo *vareshjamna* ganz deutlich das Part. des Futur. pass. des Verb. *verez*, thun, ist. Nun fragt sich noch, welche Form von *varez vareshaiti* ist. *Varesh* kann aus *varez* nur durch Hinzutreten eines *s* entstanden seyn; denn in diesem Falle muss das *z* in einen Guttural übergehen (s. hierüber weiter die Gramm.), wie wir an *didareghżô* aus *derez*, und an *mimaghżô* aus *maz* sehen; so entsteht eigentlich *varekhsh;* allein *khsh* kann sich sogleich zu blossem *sh* schwächen, wie wir an *urvâshaṭ* für *urvakhshaṭ*, an *shôithra* für *khshêtra* (skr.) sehen; so bekommen wir *varesh*. Diese Bildung lässt nun wieder zwei Erklärungen zu; sie kann ein Desiderativ mit Weglassung der Reduplication oder ein Aorist mit *s* seyn. Da der Zusammenhang der Stellen den Desiderativbegriff nicht fordert, so ist *varesh* als ein Aorist anzusehen; der Bedeutung nach ist kaum ein merklicher Unterschied von dem einfachen *varez* wahrzunehmen; doch scheint es die stärkere Bedeutung vollbringen zu haben. — *Vañhâu — açtim* Nerios.: *uttamasjavâ asvâdajanti dehinaḥ*, oder die der besten Seele theilhaftig sind. *Vañhâu* kann nicht als Adjectiv mit *açtim* verbunden werden, da die Casus verschieden sind, sondern es ist Instrumental von *vohû* in substantivem Sinne, das Gute. — *Tôi râdeñti* Nerios.: *te tubhjam svećchajâ dakshaṇam dâtâraḥ*, die dir aus eigenem Triebe Opfer spenden. Dieser Satz ist das Correlat zu *jē akem dregvaitê*. Der Plural darf nicht auffallen, da der erste

Satz nur ganz allgemein gehalten ist und auch dort für *jē* ohne Weiteres *jôi* gesetzt werden könnte. — *Vârâi.* Von diesem Worte sind mehrere Erklärungen möglich. In den *Gâthâ's* findet es sich dreimal; zweimal ganz in derselben Fügung *vârâi râd* an unserer Stelle und 51, 6; dann 46, 18 noch der Accus. *vârem* in Verbindung mit dem Part. *khshnaoshemnô.* Da aus diesen wenigen Stellen der Sinn schwer zu errathen ist, so wollen wir nicht bloss die übrigen Stellen des Zendawesta, in denen *vâra* sich findet, sondern auch die davon derivirten Verba und Nomina einer Untersuchung unterwerfen. Alle Stellen, in denen *vâra* vorkommt, liefern das Ergebniss, dass zwei grundverschiedene Bedeutungen dem Worte zukommen, die auch auf eine verschiedene Bedeutung hinführen, so dass zwei verschiedene Wurzeln anzunehmen sind. Das eine *vâra* heisst Regen, Jaç. 10, 3 neben *maêgha,* 57, 28 der Dat. pl. *vâraêibja,* Regengüsse, Vend. 21, 2: *hazañrô-vârajô baêvare vâraçcit,* tausendfach regnerisch zehntausend Regen (von der Wolke); Jt. 5, 120 und 8, 33 neben *maêgha,* Wolke. Dieses *vâra* ist im Pârsi *bâr,* Meer, und im Neupersischen بار, regnend, in fine compos. erhalten und stimmt mit dem wedischen *vâr,* Wasser, und *vâri* im gewöhnlichen Skr. Davon stammt ein Verbum im Sinne von regnen, das uns aber nur im Part. act. erhalten ist Jt. 5, 120 *vâreñtaê* (Dat.), und 16, 10 *vâreñtjâo* (Gen. sing. fem.); von diesem Part. stammt das Pârsi *vârãn,* Regen, und das neupers. *bârân,* sowie das Verbum Pârsi *vârîdan,* neupers. *bârîdan,* regnen. Das andere *vâra* ist auf die Wurzel *var,* wehren, schützen, skr. *vṛ,* abwehren, zurückzuführen und bedeutet demnach Wehre, Schutz. Hieher gehört vor allem *pairi-vârem* und *fravârem,* im alten Jimaliede Vend. 2, 26. 34. Westerg., womit die Wehren und Wälle bezeichnet werden, mit denen der glückliche Jima seinen Bezirk umgab. Vergl. ferner Jt. 17, 2: *(jazamaidê) dughdharem ahurahê mazdâo qañharem ameshanãm çpeñtanãm jâ viçpanãm çaoshjañtãm frasha khrathwa frâthañgajêiti uta âçnem khratum ava-baraiti vârem uta âçanaêca zbajañtâi dûraêca zbajañtâi gaçaiti avañhê hô ashîm jazâiti zaothrâbjô,* wir verehren die Tochter (Ashi) des *Ahura-mazda,* die Schwester der *Amesha-çpeñta's,* die aller Çaoshjañtô's Offenbarungen durch den Verstand fortgehen lässt und die ursprüngliche Einsicht als einen Schutz herzubringt und dem in der Nähe wie in der Ferne Anbetenden zu Hilfe kommt, der die Ashi mit Opfern verehrt. Hier steht *ava-baraiti vârem* offenbar in Parallele mit *gaçaiti avañhê.* Im Neupers. entspricht in diesem Sinne *bâr,* Burg (eigentl. Wehre). Mit dieser wohl hängt *vârem* (oder *vârema*) Jt. 5, 130 zusammen, das Hülle, Decke, bedeutet. *Fraothat-açpa qanat-cakhra khsvaêwajat-astra as-baourva nidhâtô-pitu hubaoidhi upa çtaremaêshu vârema daidhê pârenañhuñtem,* sie (die himmlische Quelle *ardvî çûrâ anâhitâ*) giebt schnaubende Pferde, klirrende Räder, schwingende Geisseln, viel Speise, Weinniederlage, Wohlgerüche, mit Federn gefüllte Decken auf die Lager. In die-

ser Bedeutung ist es auf die skr. Wurzel *vṛ*, verhüllen, zurückzuführen (diese ist eigentlich identisch mit *vṛ*, arcere, da der Act des Schutzes ein Verhüllen des angegriffenen Gegenstandes ist). In den *Gâthâ's* findet sich dreimal ein Verb. *vâr*, zweimal in der Form *vâur*, 28, 6: *vâurôi maidê*; 31, 3: *vâuraja* und *vâr: vârâitê* 47, 6, schützen. Gerade in diesem Sinne treffen wir auch ein Verbum denom. *vâraj* mehrmals in den Jeshts immer in einer Fügung gleichen Sinnes Jt. 1, 28: *ârmaitiča çpeñtaja aêshãm ṭbaêshô çčiñdajadhwem pairi ushi vârajadhwem*, mit Hilfe der heiligen *Ârmaiti* spaltet (vernichtet) ihr ihren (der *daêva's*) Hass, verhüllt ihr Augenlicht; 10, 27: *jô danhêus răkhshjăithjâo — pairi* (die Mss. haben fälschlich *paiti*) *qarenâo vârajêiti apa verethraghnem baraiti*, welcher rings die Lichter des feindlichen Landes verhüllt, den Sieg wegnimmt; 10, 48: *ḍaṭ jaṭ mithrô fravazaiti — athra narăm mithrô-druǵăm apăs gavô darezajêiti pairi daêma* [1]) *vârajêiti apa gaosha gaoshajêiti*, dann, wann Mithra fortfährt, — macht er dort kraftlos die Glieder, verhüllt ringsum das Angesicht und macht taub die Ohren der Mithrasünder; ebenso 14, 63: *pairi daêma vârajêiti*, er verhüllt rings das Angesicht (vgl. auch Jaç. 9, 28, wo der Imperat. *verenûidhi*, verhülle, von dem einfachen Stamme *var*). Von einer Wurzel *var* stammt auch das Substantiv *vârethma*, Jt. 10, 112 *zaranjô-vârethma*, mit goldenem Harnisch (von Mithra), und Jt. 11, 2: *druǵô vârethma dâresta*, des Verderbers vollkommene Abwehr. Nachdem wir so ziemlich alle Stellen des Zendawesta, in denen sich das Wort *vâra* und seine Derivaten finden, besprochen haben, so wollen wir noch, um alle irgendwie möglichen Bedeutungen desselben zu erschöpfen, die Bedeutungen des Wortes in den nächstverwandten Sprachen beisetzen. *Vâra* heisst im wedischen Sanskrit 1) Haufe, Menge, welcher Sinn auch noch im neupers. *bâr*, Menge, erhalten ist (in diesem Sinne haben wir auch *vrâ* mit Ausstossung des wurzelhaften kurzen *a*); 2) Schwanz, Schweif, namentl. Rossschweif = *bâla;* 3) ein Gefäss zum Durchseihen des Soma, welche drei Bedeutungen sämmtlich von dem Begriff des Bedeckens, Verhüllens ausgehen können. Im Neupersischen heisst das lautlich entsprechende *bâr* ausser den schon erwähnten Bedeutungen Regen, Burg und Menge auch noch mal, z. B. يكبار, einmal, gerade wie *vâra* im classischen Sanskrit. Die armenischen Bedeutungen von *var* sind zu abgelegen und brauchen nicht erwähnt zu werden. Alle die bis jetzt genannten Bedeutungen lassen sich auf drei oder besser nur auf zwei Wurzeln zurückführen, auf *vâr*, Wasser; *vṛ*, abhalten,

---

[1]) *daêma*, Gesicht, von *dî*, sehen, vgl. neupers. ديم, Angesicht, armenisch *dêmq* (Plur.), Antlitz; vgl. noch 14, 56: *daêvajâzô ushi pairidârajêiñti daêma*, wo für *dârajêiñti* fast mit Sicherheit wegen der Parallelstellen *vârajêiñti* zu lesen ist. Die Wurzel *dar* giebt hier auch keinen rechten Sinn.

und *vr̆*, bedecken. Das Sanskrit bietet aber noch ein anderes *vr̆* *(var)*, wählen, von dem wir wenigstens mit Dehnung des *a* kein Derivat im Baktrischen entdecken können. Mit kurzem *a* ist hieher *varena*, Lehre, Glaube, zu ziehen. Kehren wir zu unserem Verse zurück, so passt unter allen Bedeutungen des *vâra* die von Schutz, Hilfe, am besten in den Zusammenhang derselben, sowie der zwei andern Stellen der *Gâthâ's*. Diese Annahme wird noch dadurch bestärkt und vollends sicher gemacht, dass das Verbum *vâr* sich zweifelsohne in der Bedeutung schützen, abwehren, in den *Gâthâ's* findet (s. S. 191 und das Glossar).

V. 3. Zu *ashâunê vahistô* vgl. 46, 6: *hvô dregvâo jē dregvâitê vahistô; hvô ashavâ jahmâi ashavâ frjô.* Hier ist *vahistô* deutlich ein Synonym von *frjô* und bedeutet den besten, trefflichsten; *ashâunê vahistô* ist der, welchen der Reine für den Besten und Ausgezeichnetsten hält. Der Reine an sich wird selbstverständlich der Gnade theilhaftig, in den Gefilden des höchsten Geistes zu weilen; aber auch der dem Reinen am nächsten Stehende, wohl Halb- oder Neubekehrte erlangt diese Gnade und zwar hauptsächlich durch Bebauung des Ackers. Ueber *airjaman* s. zu 46, 1. — Apposition zu *vahistô* sind die drei Worte *qaêtû*, *verezēnjô* und *airjamnâ*, die, da *vahistô* sicher Nominativ ist, demzufolge auch im Nominativ stehen müssen. Die wirkliche Nominativform hat nur *verezēnjô;* die beiden übrigen können aber nach ihren durch alle Handschriften gebotenen Formen grammatisch keine Nominative sing. seyn. Nun fragt es sich, ob wir *qaêtû* und *airjamnâ* zu den Nominativformen *qaêtus* und *airjamâ* corrigiren und mit *verezēnjô* in Einklang bringen, oder ohne alle Aenderung der handschriftlichen Lesarten eine andere Deutung versuchen wollen. Ich würde ohne Bedenken zur Emendation schreiten, wenn nicht erstens *verezēnjô* bloss an dieser Stelle vorkäme, während in allen andern Stellen ganz in demselben Zusammenhang (vgl. sogleich *verezēnahjâ* im folgenden Verse und im Uebrigen das Glossar) nur das Thema *verezēna* und nicht *verezenja*, welches einen Nom. *verezēnjô* voraussetzen müsste, vorkommt; und nicht zweitens der Umstand dagegen spräche, dass die Casus von *airjamâ* in den *Gâthâ's* nie verwechselt werden, was, sollte *airjamnâ*, das dem Anschein nach der Instrumental ist, als Nominativ gelten, hier nothwendig angenommen werden müsste; ebenso wenig ist eine Verwechslung der Casus bei *qaêtus* der Fall. Wenn eine Emendation ohne alle handschriftliche Autorität schon an sich etwas Gewagtes ist, so dürften die angegebenen Gründe genügen, um hier von einer Aenderung abzustehen. Aber der Sinn und Zusammenhang fordert fast nothwendig Nominativformen, zum mindesten gleichen Casus aller drei nur durch *vâ* getrennten Begriffe. Zwei, nämlich *qaêtû* und *airjamnâ*, können als Instrumentale erklärt werden; aber *verezēnjô* kann schlechterdings kein Instrumental seyn, und bei *qaêtû* könnte dieser Casus am Ende auch noch beanstandet werden. In

32, 1 haben wir zwar neben den zwei deutlichen Nominativen *qaêtus* und *verezēnem* den Instrumental *airjamnâ*, allein dort ist er von *mat*, mit, nebst, abhängig. Ein solcher Fall hat an unserer Stelle nun nicht Statt. Wollten wir die fraglichen drei Worte nicht auf *vahistô*, sondern auf *ashâunê* beziehen, so müssten alle drei im Dativ stehen; aber alle drei Formen lassen sich schlechterdings nicht als Dative erklären. Dagegen können sie alle als Dualformen gefasst werden; *qaêtû* und *airjamnâ* sind ganz deutliche Duale Nominativi, *verezēnjô* ist ebenfalls einer, aber Genitiv und Locativ und eigentlich zusammengezogen aus *verezēnajô*, wie *airjamnâ* aus *airjamanâ;* der Nominativ sollte *verezēnâ* lauten. Um eine Einheit herzustellen, bliebe uns nur die Annahme, dass der Dual auf *jô* ein allgemeiner Casus seyn könnte; allein, da diese Annahme an sich kaum möglich ist und durch unzweifelhafte Belege eines solchen Gebrauchs der Endung *jô* durchaus nicht bewiesen werden kann, so müssen wir beim Genitiv-Locativ stehen bleiben. Demnach heissen die drei durch *vâ* getrennten Worte: seyen es zwei Eigene, oder: unter zwei Knechten, oder: seyen es zwei Schutzgenossen. Um aber eine grammatische Einheit, die hier absolut nothwendig ist, herzustellen, so thun wir am besten, wenn wir die Formen *qaêtû* und *airjamnâ*, von welchen sich Genitive und Duale des Gen. Loc. schwerer bilden lassen (von *qaêtu* könnte er nach *aṅhu* — *ahvâo*, *qaêtvâo*, von *airjamâ airjam(a)nâo* lauten, das sich sehr leicht zu *airjamnâ* abschleifen könnte), im Sinne eines allgemeinen dualen Casus fassen; ja bei *qaêtu* scheint noch ein besonderer Grund, warum die regelmässige Bildung *qaêtvâo* vielleicht vermieden wurde, nämlich wegen des gleichfolgenden *vâ;* denn durch die unmittelbare Berührung von *vâo*, *vâ* oder *vâ vâ*, da sich *vâo* leicht zu *vâ* abschleifen konnte, konnte leicht zur Vermeidung der Wiederholung das *vâ* nur einmal gesetzt und das erste Wort im nächsten Casus, d. i. Nominativ, belassen werden. So heissen die Worte: „wer dem Reinen der Beste ist, sey es unter zwei Verwandten oder zwei Knechten oder zwei Schutzgenossen". — *Ahurâ vîdãç vâ.* Auf den ersten Blick könnte man wegen des *vâ* versucht seyn, diese Worte mit *qaêtû vâ* u. s. w. zu verbinden; aber der Begriff hat so wenig Verwandtes mit den drei andern, dass es überflüssig wäre, einen hieher abzielenden Erklärungsversuch zu machen. Ist das *vâ* hier wirklich ursprünglich, so bezieht sich die Disjunction auf *vahistô* in der Art, dass dadurch nicht eine Unterabtheilung des Begriffs *vahistô*, wie es bei *qaêtû* u. s. w. der Fall war, sondern ein gleichberechtigter Begriff ausgedrückt wird. So bilden *ashâunê vahistô* und *ahurâ vîdãç* die zwei Hauptglieder eines disjunctiven Satzes, wovon das erstere drei Subdivisionen, das letztere gar keine hat. Nun fragt es sich, welcher Unterschied zwischen dem *ashâunê vahistô* und *ahurâ vîdãç* Statt habe. Beide werden sich dem Begriffe nach nicht sehr wesentlich unterscheiden; der *ashava* ist nämlich gerade im Gegensatz zum *dregvâo* der Verehrer

des guten Geistes, des *Ahura-mazda;* und der Verehrer desselben ist auch sein Kenner. Der Unterschied kann nur der seyn, dass, während *ahurâ vîdãç* gleich *ashavâ* selbst ist, *vahistô ashâunê* eine geringere Stufe der religiösen Erkenntniss als die des *ashavâ,* wenngleich dem letztern sehr nahe, ausdrückt. Der Unterschied bleibt derselbe, wenn *ahurâ vîdãç* statt „den Ahura kennend" mit „die lebendigen Dinge kennend" übersetzt wird, da ja vom *Ahura-mazda* alles Leben ausgeht. — *Thwakhshaṅhâ gâvôi* (Nerios.: *vjavasâjô gopaçûnâm pratijatnam̃ gopaçûnâm*) drückt aus, worin das Wesen des *ashâunê vahistô* und des *ahurâ vîdãç* bestehe, also in dem „Schaffen für die Erde". Diess kann nur auf den Ackerbau bezogen werden, der durchgängig in den *Gâthâ's* als eine höchst verdienstliche Thätigkeit gepriesen wird (vgl. hierüber auch das 3. Capitel des Vend.). — *Aṭ hvô* etc. ist der Nachsatz zu dem Vordersatz: *jê ashâunê vahistô.* Die Worte enthalten eine Verheissung für Den, der eifrig im Bebauen der Erde ist. Das Gefilde der Wahrheit und des guten Geistes, das als Lohn dem Verehrer Mazda's verheissen ist, ist von einem jenseitigen Aufenthalte der Seligen zu verstehen. *Vâçtra* ist hier nur ein poetischer Ausdruck für Ort überhaupt.

V. 4. Das Verbum *apa jasâi* bezieht sich nicht bloss auf die Accus. *açrustîm akem manô,* sondern auch auf *taramaitîm, drujem* und *acistem mañtûm.* Der Sinn des *apa jas* ist beten, dass etwas fern sey oder bleibe. Zarathustra betet hier, dass der Ungehorsam der Menschen und ihre schlechte Gesinnung fern von dem heiligen Mazda bleiben sollen, d. h. dass Mazda nicht davon betroffen werden solle, sondern die Menschen sollen ihm Gehorsam beweisen und eine fromme und gute Gesinnung gegen ihn hegen. — *Nazdistãm.* Dieses Wort, über dessen Ableitung und Bedeutung durchaus kein Zweifel herrschen kann, lässt an unserer Stelle wenigstens eine mehrfache Beziehung zu. Die „nächste Lüge" kann einmal die seyn, welche der kurz vorher genannten *taramaiti,* Widerspenstigkeit, am nächsten steht; dann kann aber auch „die nächste" auf *verezĕnahjâ* gehen und die Lüge als solche bezeichnen, die die nächste Eigenschaft des *verezĕna* oder Dieners ist oder sich gewöhnlich bei ihm findet. Letztere Auffassung giebt wohl den besten Sinn; erstere wäre schon etwas zu gesucht. — *Nadeñtô* (Nerios.: *nidâm̃ dâtâraḥ*) kann nur Gen. sing. von *nad* (skr. *nadh*) seyn, derselben Wurzel, wovon *nazdista* stammt, und bezieht sich auf *airjamanaçća.* Der Airjaman oder Schutzgenosse (s. zu 46, 1) wird somit ganz passend als der „nahe seyende oder zugehörige" scil. im Hause bezeichnet. *Acista mañtû* ist eigentl. die „schlimmste Denkung", worunter hier wohl mit Bezug aufs Feld der Feldzauber, welcher Unfruchtbarkeit herbeiführt, zu verstehen ist. Solche schlimme Künste zur Zerstörung des Feldsegens wendet ja gerade der böse Geist an (s. 32, 10).

V. 5. *Çraosha.* Es fragt sich, ob *çr.* als Nom. propr. des bekannten Genius oder als Nom. appellat. zu fassen ist. In mehreren Stellen der *Gâthâ's* ist es deutlich ein Appellativ, — so steht es z. B. 33, 14 neben *khshathrem,* 45, 5 neben *ćajaçćâ,* Wissenschaft, Kenntniss, — und bezeichnet, seiner Ableitung von *çru* nach, wohl so viel als Ueberlieferung, Tradition (33, 14 *çraoshem ukhdhaqjâ*). An unserer Stelle hingegen kann das Prädikat *viçpē-mazistem* leicht auf die Deutung des *çraosha* als eines Nomen proprium hinführen. Aber der Umstand, dass der Genius Çraosha dieses Prädikat später nicht führt und es zudem keine seiner speziellen Eigenschaften ausdrückt, spricht doch dagegen. Man kann dem Worte hier vielleicht die Bedeutung einer besondern Ueberlieferung oder besser eines überlieferten heiligen Spruchs, dem die grösste Wirkung beigelegt wird, zuschreiben. Bei dieser Auffassung entsteht aber sogleich die Frage, welcher heilige Spruch oder welche besondere heilige Tradition hier gemeint ist. Solcher besonders heiligen Gebete besitzt die pârsische Liturgie drei; dem Grade der Heiligkeit nach sind es: *ahû vairjô, ashem vôhû* und *jêṅhê hâtãm.* Da indess keines von diesen Gebeten, die alle, wie die *Gâthâ's,* im ältern Dialekt abgefasst sind, in diesen Stücken erwähnt wird, so wäre es etwas gewagt, das *çraosha viçpē-mazista* auf eines von ihnen, etwa auf *ahû vairjô,* als das heiligste zu beziehen. Dagegen finden wir 28, 7. 8 ein ganz besonders heiliges Gebet, *vohû gaidî manaṅhâ* etc., wodurch nach 28, 6 die bösen Wesen am meisten verscheucht werden und das dort ebenfalls ein *çraosha* genannt wird. Hierauf könnten wir am besten das fragliche *çraosha viçpē-mazista* beziehen. Indess ist es doch am Gerathensten, *Çraosha* hier als Nomen proprium des Genius der Ueberlieferung zu fassen. — *Avaṅhânê* ist mit *tê,* dir, zu verbinden und mit diesem auf *Ahura-mazda* zu beziehen; der Form nach ist es, wie *çraoshânê* 50, 4, eine Weiterbildung von *avaṅh* im Sinne eines Particips (s. zu 50, 4). Davon abhängig sind die zwei Accusative *apânô* und *daregô-ģjâitîm:* dem Helfenden, dem Reichthum und langem Leben. *Apânô* kommt nur an unserer Stelle vor. Zu einer genügenden Erklärung können uns die Wörter *apana, apanôtema* und *apanasta* des jüngern Dialekts helfen. Vergleichen wir desswegen die wichtigsten Stellen, wo sich diese Worte finden. Das einfache *apana* findet sich nur Jesht 19, 44 als Accus. *apanem: tem (Çnâvidhaka) ģanâṭ nare-manâo kereçâçpô ava apanem gajêhê çânem ustânahê,* den schlug der männlich gesinnte Kereçâçpa zum Fernseyn vom Leben, zur Vernichtung des Daseyns (d. h. er schlug ihn so, dass das Leben von ihm wich). Vend. 21, 2 steht mehremal *apanasta mrujâo ashâum Zarathustra jaçkahê apanastahê mahrkahê apanastahê, ģaini-jaçkahê apanastahê ģaini-mahrkahê apanastahê,* du sollst sprechen, reiner Zarathustra, zur Entfernung [1]) der Krankheit, zur Entfernung des Todes, zur

---

[1]) So fasst es auch die Pehlewiübersetzung: פרן בנא נזרונשנה, d. i. zum

Entfernung der durch einen Schlag verursachten Krankheit, zur Entfernung des durch einen Schlag verursachten Todes. Oefter treffen wir den Superlativ *apanôtema*, und zwar als Prädikat von *dvara*, Thüre, Jt. 5, 54. 57, von dem Fravashi des *Ahura-mazda* Jt. 13, 80 *(ashât apanôtemãm)*, von *ratu* (Herr) Visp. 9, 6, von *Çraosha* Jaç. 57, 4: *jô ashahê apanôtemô* (gleichen Sinnes mit *ashât apanôtemô);* vergleiche ferner noch Jaç. 58, 8: *apanôtemaja paiti vaćastastâ*, mit dem höchsten Wortgebilde, d. i. mit den heiligsten Worten *(haurvãm hañdâitim çtaotanãm jêçnjanãm jazamaidê apanôtemaja vaćastastâ)*. Die ganze Sammlung der verehrungswürdigen Loblieder verehren wir in dem fernsten, d. i. höchsten Wortgebilde. Suchen wir nach diesen Stellen die Bedeutung von *apana* festzustellen; es heisst 1) Ferne, 2) Höhe, Erhabenheit, von dem Begriffe des Entlegenen, schwer zu Erreichenden ausgehend. Der Ableitung nach kann es nur ein Substantiv von der Präposition *apa* durch *na* gebildet seyn. Kehren wir nun zu dem *apânô* unsers Verses zurück. Dieses unterscheidet sich von dem bisher besprochenen *apana* nur durch Dehnung des zweiten *a*, eine Erscheinung, die wir im ältern Dialekt (s. d. Gramm.) so ungemein häufig treffen, dass die Identification des *apânô* mit *apana* von dieser Seite durchaus keine Schwierigkeiten hat. Nicht so leicht ist die Erklärung des Casus von *apânô* an unserer Stelle. Ist es identisch mit *apana*, so kann *apânô* nur der Nomin. sing. seyn; aber der Nomin. kann hier in dem Satze keine Stelle haben, da ja ein Verbum fehlen würde; man müsste ihn nur auf *jaç* im ersten Gliede beziehen wollen, was aber einen unpassenden Sinn gäbe. Nimmt man von *apana* eine Neutralform *apanañh*, Nom. Acc. *apanô*, an, so wäre es der Accus., und dieser würde gerade in den Zusammenhang vortrefflich passen. Aber da keine solche Bildung zu belegen ist, so wollen wir die Deutung auf diesem Wege vorerst dahingestellt seyn lassen. Diese Annahme eines Neutr. auf *añh* führt mich jedoch auf eine andere mögliche Erklärung; *apanô* könnte nämlich identisch seyn mit dem wedischen *apnas* (Neutr.), Gewinnst, Reichthum, und wäre somit ganz andern Ursprungs als das oben besprochene *apana*. Zudem würde diese Bedeutung sehr gut in den Zusammenhang passen, da ja unmittelbar *daregô-ģjâitim*, langer Besitz, folgt. Aber der Umstand, dass das Wort in dieser Bedeutung sich sonst im Zendawesta ebenso wenig findet als das mit *apnas* so nahverwandte *apas* = opus, wenigstens unverbunden (in Compositionen, wie *hvâpâo* = *svapâs*, findet es sich), und dass an unserer Stelle zwischen *apânô* und *daregô-ģjâitim* das bei der Zusammenstellung zweier Substantive sonst übliche *ća* fehlt, scheint gegen diese Erklärung zu sprechen. Versuchen wir es schliesslich noch einmal mit einer Ableitung von

---

Wegtreiben; נזרוּנהן von نزل, herabsteigen; vielleicht ist auch hebr.-chald. נצל, befreien, eigentlich herausreissen, verwandt.

apa. Die Bildungen *avañhan* (in *avañhânê*) von *avañh*, *çraoshan* (in *çraoshânê*) von *çraosha*, *maretan* (in *maretânô*) von *mareta* lassen, als Thema von *apânô*, die Form *apan* als eine leicht mögliche erscheinen; diese könnte nur ein Part. praes., der Casus der Genitiv sing. seyn. In dieser Annahme wird man durch das Wort *apajêiti* (eigentlich nur ein Denom. verb. von *apa*), wegnehmen, bestätigt. *Daregô-gjâitîm* ist ein davon abhängiger Acc., und *apânô* selbst hängt von *avañhânê* ab: „dem Helfenden gegen den Wegnehmer (Räuber) des langen Lebens". (Ueber den Sinn vgl. 32, 10. 11.) Der Räuber des langen Lebens, d. h. der Verkürzer desselben, kann nur der *dregvâo* seyn, und zwar sowohl der menschliche als der böse Geist selbst. Der Helfer ist *Ahura-mazda;* seine Hilfe hat indess nicht bloss eine negative, sondern auch eine positive Seite; er hilft auch zum Besitz der guten Gesinnung *(â khshathrem vañhēus manañhô).* — *Ashât â pathô,* durch Wahrheit hilft er zu den richtigen Pfaden, auf welchen *Ahura-mazda* wohnt. Die richtigen Pfade des *Ahura-mazda* sind nach irânischer Anschauung wohl nur die Bahnen der himmlischen Lichtkörper oder die Wege des Lichts überhaupt. Doch scheint es besser zu seyn, dieses dritte Glied nicht von *avañhânê* abhängig zu machen, sondern mit *zbajâ* zu verbinden: ich rufe durch die Wahrheit, von dieser geleitet, das heiligste Gebet hinauf zu den geraden Pfaden, auf denen *Ahura-mazda* thront.

V. 6. Dieser Vers führt ein neues *ratu* oder eine neue Lehre und Vorschrift an; er steht mit dem vorhergehenden in keinem engern Zusammenhange. Es fragt sich, ob *zaotâ* Verbum oder Substantivum ist. Ist es Substantivum, so stimmt es vollkommen mit dem wedischen *hotar* (Rufer), welches eine allgemeinere und eine engere Bedeutung haben kann. In den spätern Stücken des Zendawesta bezeichnet es einen besondern Priester, gerade wie im Weda, und das von *zaotâ* abgeleitete *zaothra* ist dort Opfergabe. In den *Gâthâ's* findet sich das Wort nur an dieser Stelle; *zaothra* kommt gar nicht vor. Der Zusammenhang der Stelle verlangt nicht nothwendig den Sinn „Priester", die allgemeinere Bedeutung „Verehrer" oder nach dem Ursprunge des Wortes von *zu*, *zbai* = *hu*, *hvê* (rufen, anrufen), Rufer, passt am besten in den Zusammenhang; es ist dann Jeder, der den *Ahura-mazda* anruft und als Gott bekennt, darunter zu verstehen. Der Parallelismus mit dem ersten Gliede von v. 5: *jaç-tê çraoshem zbajâi* spricht am besten für die allgemeinere Auffassung. Aber gerade diese Stelle zeigt, dass *zaotâ*, hier als Verbum aufgefasst in der 3. Person Imperf. med., einen concinnen Sinn giebt. Und *ashâ*, das am nächsten ein Nom. Acc. plur. ist, sich aber am Ende auch als Instrumental sing. erklären liesse, fordert in ersterer Bedeutung nothwendig ein Verbum. So stellt sich ein ganz genauer Parallelismus mit v. 5 heraus. Dem *jaç* entspricht *jē-erezus*, dem *çraoshem: ashâ*, dem *zbajâ: zaotâ.* Desswegen gebe ich der letztern Erklärung entschieden den Vorzug.

— *Manjêus — kajâ* Nerios.: *adṛçjât svargalokât samthate kurute tebhjah.* *Kajâ.* Hiemit ist die Präposition *â*, die vor *vahistât* steht und im Liederdialekt, wie im wedischen Sanskrit eine etwas freiere Stellung hat, zu verbinden. *Kajâ* selbst ist ein Instrumental von *kâ*, welche Grundform wegen *kãm* 44, 20 anzunehmen ist. Mit diesem *kajâ* ist *âkâo* 48, 8. 50, 4. 51, 13 und *âkâ* 50, 2 zusammenzubringen; ja unsere Stelle wirft ein helles Licht auf diese sonst schwer zu erklärenden Wörter. Eine genauere Untersuchung lehrte mich, dass diese beiden Worte nicht etwa Adjective sind, wie man aus *peretâo âkâo* 51, 13 vermuthen könnte, sondern eine adverbiale Redensart bilden und aus *â kâo* zusammengesetzt sind. Die Mss. schreiben sie gewöhnlich zusammen und verwechseln sie zudem noch mit *aka,* einem Worte von grundverschiedener Bedeutung. Der adverbiale Sinn des *âkâo* ergiebt sich unzweifelhaft aus 48, 8 und 50, 4, wo es unmittelbar bei einem Accus. plur. masc. *aredrẽñg* steht und sich schlechterdings nicht als Adjectiv zu diesem *aredrẽñg* fassen lässt, da es der Endung nach nur ein Feminin seyn könnte, noch sich auf irgend eine Weise als Casus vom Particip. *çraoshânê* oder vom Verb. *ishjâ* abhängig machen lässt. Der gleiche Fall hat bei *âkâ* 50, 2 Statt. Neriosengh hat für *âkâo* an den angeführten Stellen *parisphuṭam* oder *prakaṭam,* beides klar, deutlich. Suchen wir nun dieses Wort zu erklären. Das wedische Sanskrit bietet uns hier kein Analogon. Auch im übrigen Zendawesta lässt sich nichts der Art entdecken. Nach einer passenden Verbalwurzel dürften wir uns vergeblich umsehen. So sind wir nur auf die *Gâthâ's* selbst wieder hingewiesen. Wie jede neue Religion, jedes neue philosophische System für neue eigenthümliche Begriffe entweder neue Wörter zur Bezeichnung derselben ins Leben ruft oder ältere in neuer eigenthümlicher Bedeutung gebraucht, so ist diess auch mit der Zarathustrischen, die in den *Gâthâ's* niedergelegt ist, der Fall. Solche neue Wörter und Redensarten sind namentlich *aka* und *kâ, â kâ, â kâo. Aka* (s. d. Gloss.) bezeichnet ganz entschieden den strengen Gegensatz des Schlechten und Bösen zum Guten *(vohu),* gerade wie *dregvâo,* der Lügner, den strengen Gegensatz zum Wahrhaftigen *(ashavâ)* bildet. Etymologisch kann es zur Gewinnung dieses Sinnes nicht anders erklärt werden, als wie eine Zusammensetzung von *a* + *ka,* οὔτις, ein Nichts; vgl. *akô-manô,* noch später der Name eines der Erzdew's. Denn das von den indischen Wörterbüchern angeführte und mit *pâpadukhajoḥ,* d. i. Sünde und Schmerz, erklärte *aka* ist schlechterdings nicht mit dem baktrischen *aka* zusammenzubringen, wie Burnouf that, da dieses ja eine andere Bedeutung hat; ausserdem weiss der Weda gar nichts von diesem Worte. Die Bezeichnung: ein Nichts, für den Begriff „schlecht" ist ganz aus dem Geiste der Zarathustrischen Religion geflossen. Das Gute ist hier identisch mit Daseyn und Leben, das Böse mit Nichtseyn und Tod (s. 30, 4). Von diesem negativen *aka,* dessen Bedeutung „nichtig, schlecht" ganz sicher ist, haben wir *kâ* als Po-

sition zu betrachten. Heisst *aka* ein Nichts, so ist *kâ* ein Etwas. Aber eine kleine Schwierigkeit erhebt sich sogleich; *kâ* ist deutlich ein Subst. fem., nur in *â kâ* 50, 2 ist es ein Neutrum plur., während *aka* als Adj. vorkommt. Diese Schwierigkeit hebt sich, wenn man bedenkt, dass *aka* gewöhnlich Prädikat des *manô* (Gesinnung) ist und, damit verbunden, den von Zarathustra neu eingeführten Begriff des schlechten, bösen oder besser nichtigen Geistes bezeichnet. Für den guten Gott, den *Ahura-mazda,* hatte er nicht nöthig, einen solchen neuen Namen zu erfinden, da dieser schon vor Zoroaster gekannt und benannt war. Dem *kâ* haftet an allen Stellen der Begriff der Existenz an. Solche abstracte Begriffe werden im Zendawesta und Weda gern durch Feminina bezeichnet; ja dieses Streben, abstracte Begriffe sich als Fem. zu denken, geht so weit, dass nicht bloss Nomina mit deutlichen Abstractendungen, wie *ti, tâ, tât,* Fem. sind, sondern auch die nackten Wurzeln ohne alle Feminin-Endung, sowie sie als Substantiva im Sinne eines Abstract. gebraucht werden, sich als Fem. construirt finden, z. B. *vâć,* die Rede, *drukhs* etc. Daher kommt es, dass der Begriff der Existenz ein Fem. ist. Der Ableitung nach ist es natürlich mit dem Interrog. *ka* identisch. Auch im Sanskrit wird dasselbe in substantivischer Bedeutung gebraucht, wo dieses nicht bloss mit *ka,* sondern auch mit *kh* geschrieben ist (man vgl. namentlich *sukha,* gut, und *duḥkha,* schlecht). — *Avâ manaṅhâ,* von dieser Gesinnung, bezieht sich auf *mainjēus vahistâṭ —jâ* und ist mit *vâçtrjâ* eng zu verbinden, „welche ländlichen Dinge", d. i. der Landbau überhaupt. Die Bebauung der Erde ist eine Folge der guten Gesinnung und der wahren Religion — *Verezjêidjâi.* Westerg. schreibt *verezidjâi* gegen alle handschriftliche Autorität, wenigstens an unserer Stelle. In der Parallelstelle 43, 11, die er indess nicht anführt, liest K. 5. so, während dort K. 9. *verezjêdjâi,* K. 4. *verezjêidjâi,* K. 9. *verezjēidjâi,* Bf. *verezjê idjâi,* Bb. *verezjêidhajâi* lesen; ebenso lesen an unserer Stelle K. 5. *verezêdjâi,* K. 4. *verezjêidjâi,* ebenso Bf., Bb. *verezjêidhjâi,* K. 11. *verezdjâi.* Demnach stimmt weitaus die überwiegende Mehrzahl der Handschriften für ein *jêi* nach *verez.* Und in der That finden wir dieses Verbum in der Regel auch nach der vierten sogenannten Sanskritconjugation mit *ja* conjugirt; so conjugirt findet es sich nicht bloss meist in den *Gâthâ's* (s. d. Gl.), sondern auch noch in den Jeshts *verezjêiti,* z. B. Jt. 10, 20. 21. 106. Daher ist Westerg.'s Correctur entschieden zu verwerfen. — *Tâ* kann auf doppelte Weise bezogen werden; erstens auf das vorhergehende *vâçtrjâ,* zweitens auf *darstôis hēmparstôisćâ,* und zwar so, dass es im Allgemeinen „die Dinge des Sehens und des Unterhaltens" ausdrückt. Allein da diese zweite Erklärung gar zu sehr an eine griechische Redeweise erinnert, die im Baktrischen wenigstens nicht gewöhnlich ist, so ist wohl die erstere vorzuziehen. Die Genitive stehen an der Stelle der Ablative, wie öfter, „in Folge deines Sehens und deiner Befragung oder Unterhaltung", nämlich des *Ahura-mazda.* Dieser ver-

langt von seinen Dienern Bebauung des Feldes. (Das *tôi* verbindet man am besten mit *darstôiśćâ hemparstôiśćâ.*) S. c. 29.

V. 7. *Â qaêthjâćâ.* K. 9. hat *qaithjâćâ* und K. 4. *qaitjâćâ;* mit *â* verbunden *qaêthjâćâ* in K. 5, 6, 11. In Bb. fehlt dieses *â.* Die Erklärung bietet grosse Schwierigkeiten. Gehen wir rein diplomatisch zu Werke, so ist die Lesung *qaêthjâćâ* als durch die meisten Handschriften verbürgt, entschieden vorzuziehen. Das *â* ist eine Präposition und steht an der Stelle des Imperat. *âidûm*, kommt herzu! Derartige Wiederholungen der Präpositionen statt des ganzen Verbum mit Präposition sind in der Sprache der *Gâthâ's* nicht selten (s. d. Gr.). *Vahistâ* ist ein Vocativ und zwar im Pl. neutr.; damit parallel ist *qaêthjâ*, Nerios.: *ânane*, im Munde, Gesichte. Dieser Verbindung nach ist es ebenfalls ein Adjectiv im Neutr. pl. Würde nicht der ganze Zusammenhang entschieden für diese Auffassung sprechen, so könnte man es als Instrumental eines Subst. *qaêthî* nehmen. Die sichere Deutung wird noch dadurch erschwert, dass es sich sonst nirgends im ganzen Zendawesta findet. Dagegen treffen wir doch lautlich nahverwandte Worte, wie *qaêtu* und *qîti.* Das erstere bezeichnet den Eigenen, Blutsverwandten (s. Gl.); von diesem könnte es indess nicht unmittelbar abgeleitet seyn, da ein Adjectiv davon *qaêtava* oder doch *qaêtavja* lauten muss. Am besten führt man es auf *qîti* zurück, wovon es eine Adjectivbildung des Sinnes: die Eigenen, ist (s. zu 30, 11). — *Dareçataćâ.* Westerg. schreibt *dareshaṭćâ,* ohne eine einzige Variante anzugeben. Bf. hat *darçadhćâ* und Bb. *darçadhaćâ.* Die Westergaard'sche Schreibung lässt sich indess nicht rechtfertigen, da sich dadurch auf keine Weise ein guter Sinn gewinnen lässt; denn *dareshaṭ* führt auf die Wurzel *daresh* = skr. *dhṛsh* zurück, deren Bedeutung, wagen, angreifen, hieher gar nicht passt; ferner ist die Endung *aṭ* zu beanstanden; diese könnte Ablat. sing. und das Part. act. im Neutr. sing. seyn; aber weder das Eine noch das Andere stimmt zu *vahistâ qaêthjâćâ*, mit denen dieses *dareshaṭ* doch durch *ćâ* verbunden ist und gleichen Casus haben muss. Dagegen giebt das von mir aus Bb. corrigirte *dareçataćâ* einen sehr guten Sinn. Dieses ist von *dareç* ein Verbaladjectiv „sichtbar", und ebenfalls Neutr. plur. Im Weda findet sich das entsprechende *darçata* sehr häufig, „sichtbar, ansehnlich". Alle drei Adjective beziehen sich auf *ashâ.* — *Jâ çrujê parē magaonô* Nerios.: *jâ uktâ 'sti parama-mahattajâ; çrujê* ist demnach als 3. Person sing. perf. pass. gefasst, was es formell nicht seyn kann; es ist vielmehr die 1. Person sing. praes. pass. = audior; *jâ* ist nicht Nom. Acc. plur. neutr., sondern Instrumental des Sing., sich auf *vohû manaṅhâ* zurückbeziehend, „dass ich, mit diesem begabt, gehört werde". — *Parē* kann nur *parô,* skr. *puras,* vorn, vor, seyn; mit skr. *para,* der Andere, Vorzügliche, lässt es sich wegen des Genitivs *magaonô* nicht wohl identifiziren; auch spricht 34, 5 entschieden gegen solche Auffassung. Am richtigsten

nimmt man es hier als coram, Angesichts, vor dem *magava. Parô* regiert dagegen ganz passend den Genitiv, wie das entsprechende *para* des jüngern Dialekts in Jaç. 19, 2 den Ablativ. Nun handelt es sich um die Bedeutung von *magaonô;* der Form nach ist diess nur der Gen. von *magavan.* Es heisst seiner Ableitung nach eigentlich mächtig, stark, im Weda ist es häufig ein Beiwort der Götter; dagegen im Zendawesta, wo es sich nur selten findet, ist es ein Name der Anhänger und Verkündiger der Lehre Zarathustra's, wie unzweifelhaft aus 51, 15 hervorgeht. Die alte wedische Bedeutung hat es nicht mehr. Ein richtiges Verständniss desselben kann bloss durch eine genaue Erklärung seines Etymons *maga* gewonnen werden. Dieses, dem wedischen *magha,* Macht, Reichthum, Gut, entsprechend, bezeichnet in den *Gâthâ's* deutlich das Werk Zarathustra's, seine neue Religion; gewöhnlich hat sie noch das Prädikat *maz,* gross, so 29, 11. 46, 13. 51, 11. Dieselbe wird als eine grosse geistige Macht aufgefasst, die allein, ohne Beihilfe äusserer Gewalt, durch die blosse Kraft der ihr inwohnenden Wahrheit, im Stande ist, die Menschen zu durchdringen. Der *magava* ist dann derjenige, der diese geistige Macht vorzüglich besitzt und dadurch wirkt. Für *magaonô* liest K. 5. *magânô;* eine Lesung, die viel für sich hat, namentlich wenn man *çraoshan* von *çraosha, maretan* von *mareta* etc. bedenkt. — Der Dual *nâo* im letzten Gliede scheint wenigstens so viel zu beweisen, dass ausser dem Sprecher noch ein Anderer hier genannt oder gemeint ist; dieser kann nur der Magava seyn. Da nun Kavâ Vîstâçpâ 46, 13 ein Förderer des grossen Werkes (*maga*) Zarathustra's genannt und er auch sonst mit ihm zusammengenannt wird (c. 28, 8), so ist leicht abzusehen, dass, da unter dem Magava hier eine bestimmte Person verstanden werden muss, Vîstâçpâ gemeint seyn kann. Doch lässt es sich auch auf Zarathustra selbst, der, als Urheber und Gründer des *maga,* der *magava* im vorzüglichsten Sinne war, beziehen. — *Râtajô* kann nur auf die Asha's oder Wahrheiten bezogen werden. Zuerst sind sie direkt in der 2. Person Imper. und hier in der 3. Imper. angerufen (s. S. 92).

V. 8. *Frô — arethâ tâ* Nerios.: *prakr̆shṭam mahjam prakr̆shṭam nivedanam — dehi njâjam tad dvitajam;* das doppelte *njâja* wird erklärt durch *Avistârtham (Avesta-Zend),* wie so häufig. Ueber *arethâ* s. das Gloss.; über *shavâi* s. zu *shavaitê* 29, 3. — *Haurvatâo draonô* Nerios.: *sarvapravr̆ttaḥ avirdadasja utsavaḥ.* Die Bedeutung des *draonô* anlangend, so ist zu vergleichen Jt. 19, 7: *javaṭ anu aipi âiti garajô visaçtare viçpem avaṭ aipi draonô bażaṭ athaurunaêća rathaêstâića vâçtrjâića fshujañtê,* auf wie lange die ganze Ausdehnung in Bezug auf die Berge dauert (Bestand hat), auf so lange giebt sie die Draonô dem Priester und dem Krieger und dem Bauern [1]). Ver-

---

[1]) In dem Anfang des Zemjâd-Jesht (19) ist von der Entstehung der

gleiche ferner Jaç. 10, 15: *avanharezâmi ganjôis ûnãm mairjajâo — jâ tat jat haomahê draonô nigâonheñti* [1]) *nishidhaiti*, ich entlasse Vernichtung (= ich verwüste) der tödtlichen Mörderin (wohl die *drukhs naçus*); die das Draonô des Haoma schlagen wollen, bringt er zur Ruhe. Jaç. 11, 4: *uç mê pita haomâi draonô frërenaot ahurô mazdâo; ashava hañuharenê mat hizvô hôjûmća dôithrem*, mir, dem Homa, liess der Vater *Ahura-mazda*, der Wahrhaftige, das Draonô entstehen, um zu bewachen die Zunge sowohl als das linke Auge. V. 5: *jô mãm tat draonô zanât vâ terefjât* [2]) *vâ apa vâ jâçâiti jat mê dathat ahurô mazdâo ashava hañuharenê mat hizvô hôjûmća dôithrem, nôit ahmi* etc., wer an mir dieses Draonô schlägt oder belügt oder verwünscht, welches mir *Ahura-mazda* der Wahrhaftige gab, um die Zunge sowohl als das linke Auge zu bewachen, so wird in diesem Orte kein Priester geboren, noch ein Krieger, noch ein Landbauer, sondern es werden an diesem Orte schädliche Thiere, Ameisen, viele giftige Schlangenarten erzeugt. Vend. 13, 45 heisst es bei der Vergleichung der Eigenschaften des Hundes mit denen eines Priesters: *aêshô kaçu draonô jathâ âthrava*, dieser hat ein kleines Draonô wie der Priester. Vend. 13, 39: *vîrô-draonañhem*, ein Prädikat des Hundes. Nach dem Lexikon *Burhân-i qâți*ᶜ ist das lautlich dem *draonô* entsprechende *darûn* „ein Gebet, das die Mager zum Lobe Gottes und des Feuers hersagen und über die Speisen sprechen, ehe sie essen“. Hiemit stimmt auch, was Anquetil von der Darunsfeier erzählt, bei der der Priester Blumen, Früchte, Wein und namentlich Brode einsegnet durch bestimmte Capitel des Jaçna. Die angeführten Stellen sprechen aber nicht für diese Bedeutung, namentlich nicht die wichtige J. 11, 4. 5. Nach dieser ist das Draonô von *Ahura-mazda* selbst geschaffen, um die bösen Zungen und die schädlichen Blicke zu bewachen, damit deren nachtheilige Folgen zerstört werden. Hieraus geht klar hervor, dass von etwas Concretem und nicht von einem abstracten Begriff die Rede ist. Die blosse Wirkung des Homa kann hier nicht gemeint seyn, sondern etwas, was einen Theil seines eigenthümlichen Wesens ausmacht oder am Ende sein Wesen selbst ist, dessen Zerstörung die allernachtheiligsten Folgen hat, wie die Entstehung Ahrimani-

---

Berge die Rede (man vgl. hierüber Bundehesh S. 21, 9 — 25, 11 Westèrg.), deren viele mit Namen genannt sind. Auf diese Mannigfaltigkeit und weite Ausdehnung der Berge bezieht sich *visaçtare* von *vi* + *çtâ*, mit Reduplic. (das ursprüngliche *s* für *h* wegen des unmittelbar vorhergehenden Vocals); auch kann es von *vi* + *çtar*, streuen, abgeleitet werden, ohne dass der Sinn eine wesentliche Aenderung erleidet. *Aipi* gehört das erstemal zu *javat*, das zweitemal zu *avat*, man vgl. die Phrase *aipi zrvânem*.

[1]) *Nigâonheñti* ist von *ǵan* abzuleiten und zwar vom Desiderat. *ǵanh*; das ursprüngliche *g* ist für den Palatal eingetreten, wie öfter.

[2]) Dieses ἅπ. λεγόμ. findet am besten seine Erklärung im neupersischen ترفند, Lüge, Betrug. Vielleicht ist lat. terebrum, terebrare, verwandt.

scher Geschöpfe. Eine genaue Angabe, was speziell unter diesem *draonô* zu verstehen ist, dürfte kaum möglich seyn. Ein blosser Segen ist es hier gewiss nicht. Am richtigsten wird wohl darunter die ganze Homapflanze oder wenigstens deren Stengel und Saft verstanden. Hiezu lässt sich auch leicht eine sehr passende Etymologie finden. Der Bildung nach Neutr. auf *añh* = *as*, Nom. *ô*, wie aus allen Stellen genugsam erhellt, hat es gewiss seinen nächsten Verwandten im wedischen *droṇa*, ein hölzernes Gefäss, namentlich die Somakufe, aber es ist nicht damit identisch (wir finden dieses dagegen ganz deutlich in dem Abl. *dronâṭ* Vend. 5, 25, in diesem Sinne ist noch zu vergl. das neupers. درون, Getreidemass). Demnach bezeichnet es etwas, was sich aufs Holz bezieht. Ist *droṇa* das Hölzerne, so ist das davon abgeleitete *draonô* = einem vorauszusetzenden *dronas*, das Gehölze. Dieses lässt eine zweifache Deutung zu; einmal kann man darunter die Holzfasern des Homa oder den darin enthaltenen Saft verstehen, andererseits auch alle die hölzernen Geräthschaften, welche bei der Bereitung des Homa gebraucht werden. Der Umstand, dass *Ahura-mazda* das *draonô* entstehen liess, dass er es gegeben und gerade darein die Uebelabwehrende Kraft gelegt hat, spricht indess entschieden für die erstere Annahme. Denn gerade im Safte oder eher in dem daraus bereiteten Tranke liegt Homa's hohe Kraft. Aus dieser Bedeutung „Saft, Trank des Homa" lassen sich auch die andern leicht ableiten. Jt. 19, 7 bezeichnet es deutlich „Glück, Segen", eigentlich die geheimnissvolle Kraft des Segens, den das Bereiten und Trinken des Homasaftes verleiht, welche Bedeutung ihm im *darûn* der Pârsen geblieben ist. Dieselbe hat es auch an unserer Stelle [1]). Die Verbindung anlangend, so ist es als Acc. abhängig

---

[1]) In Vend. 13, 39 ist *virô-draonañhem* vom Hunde gesagt, „der die Menschen beglückt", insofern er sie beschützt, gerade wie das *draonô* des Homa. In 13, 45 ist es wohl äusseres Glück, Vermögen. Der Hund hat nur wenig äusseres Bedürfniss, er bedarf wenig Nahrung, wie der Priester. — Man könnte leicht versucht seyn, dem Worte eine andere Ableitung zu geben, da sich lautlich nahverwandte Wörter auch sonst im Zendawesta und im Sanskrit finden. So treffen wir in den Jeschts sehr häufig *drvâo*, fem. *drvaiti* (in Dat. plur. *drvaitibjô* Jt. 10, 93), Gen. *drvatô*, Acc. *drvañtem*, Nom. pl. *drvañtô*, Gen. *drvatãm*, Dat. *drvataê*, Abl. *drvataṭ* Jt. 5, 93. 11, 5. 19, 93. 22, 19. 10, 38. 45. 69 u. s. w., eine Bezeichnung der bösen Geister (das דרונד des Bundehesh, *darvând* im Pârsi), von *dru*, laufen, rennen, also eigentlich Läufer, Renner, weil sie als an unheimlichen Orten hin- und herrennend gedacht werden; davon die Abstr. *draoma* (im Dat. *draomêbjô* Jt. 10, 93 und Locat. *draomôhu* 13, 57) und *drvatâ* (im Dat. *drvatajâi* Jt. 4, 4), Lauf, Anlauf, von den Anläufen der bösen Geister (man s. hierüber hauptsächlich Bundeh., c. 3, S. 8 Westerg.). Grundverschiedenen Ursprungs und auch ganz verschiedener Bedeutung ist *drvô*, Gen. *drvahê* Jt. 13, 134. 19, 75, namentlich als erster Theil eines Compositums, z. B. *drvô-ćashman* von Tistrja Jt. 8, 12, *drvô-çtaorãm*, *drvô-urvathãm*, *drvô-aperenâjukãm* J. 9, 1 von der *drvâçpâ*, einer guten,

von dem Imperativ *dâtâ*. *Ameretâtaçcâ* und *haurvatâo* lassen sich aber wegen des *vē* nicht als Vocative fassen, sondern das erstere ist ein Acc. plur., letzteres ein gekürzter Gen. sing., von *draonô* abhängig. Das Subject zu dem Plural in *dâtâ* ist *mazdâ,* der ja bald in der Einheit, bald in der Mehrheit angerufen wird; vgl. *khshmâvatô,* eigentlich euer für deiner im zweiten Gliede.

V. 9. *Tôi,* deiner, bezieht sich auf Mazda; der Gen. ist von *hâkurenem* im letzten Gliede abhängig. — *Tēm-mainjûm.* Für *tēm* hat K. 6. *tûm,* welche Lesung wohl nur aus Accommodation an die Endung *ûm* in *mainjûm* entstanden ist. Dem Sinne nach würde „deinen Geist“ vortrefflich passen, aber die Autorität der Handschriften und die Schwierigkeit, *tûm* als ein Possessivum der zweiten Person zu fassen, nöthigen uns, bei der hergebrachten Lesart zu bleiben. *Tēm* weist indess auf nichts im frühern Verse zurück, sondern hebt nur stark den Begriff *„mainjus“* hervor. Der Acc. *mainjûm* kann nicht von *haćaiñti* im letzten Gliede des Verses abhängen, wie ich lange glaubte, obschon *hać* wirklich mit dem Acc. construirt wird (48, 4. 12), sondern muss mit *ashaokhshajañtjâo* verbunden werden. — *Ashaokhshajañtjâo* (Nerios.: *punjavardhajitâraḥ vapushi manushasja*). So schreibe ich für *ashaokhshajañtâo* oder *-ñtâ* (wenigstens Bb. hat so) der Mss. Diese Form ist nämlich ungrammatisch; sie setzte ein Thema *ashaokhshajañta* voraus, das aber auf keine Weise genügend zu erklären wäre; denn der zweite Theil dieses zusammengesetzten Wortes *aokhshajañt* enthält augenscheinlich ein Part. praes.; dieses kann aber weder im Masculinum noch im Femininum eine Form *ashaokhshajañtâo,* wohl aber im Gen. sing. oder dualis des Femin. *ashaokhshajañtjâo* bilden. Letztere Form stimmt vollkommen zu *çaredjâjâo,* das ebenfalls ein Gen. sing. oder dual. fem. ist. Auch wenn man es als Nomin. plur. fem. fassen wollte, könnte es doch nicht *ashaokhshajañtâo,* sondern müsste wenigstens *ashaokhshajañtjâo* heissen, denn das Femininthema des Partic. praes. ist *añtî,* vergl. *ukhshjêiñtjâo* (Nom.) Jt. 13, 140, Prädikat von *nâirjâo* (Weiber). Die Erklärung Nerios.'s: „Vermehrer des Reinen“, ist im Ganzen richtig. — *Çaredhjajâo* (Nerios.: *svâmitvam̃ dâtâraḥ pârthivatvam,* als ob es von *çara,* Haupt, und *dâ,* geben, käme) bietet der Erklärung mehr Schwierigkeiten. Dieses ist der Gen. sing. femin. oder

---

schützenden Genie; *drvahê paiti aoganhô* Jt. 13, 134. 19, 75 in gutem Sinne; davon das Abstrat. *drvatât,* Acc. *drvatâtem,* Gen. *drvatâto,* vom Wohlbefinden des Körpers Jt. 5, 53. 10, 94. 108, welches die Fravashi verleihen 13, 24. 40; auch Verethraghna 14, 29. Dieses findet sich noch im neupersischen دروا, fest, und درود, Lobpreisung Gottes, Erflehung des Guten oder Abwehr des Bösen. Die ursprüngliche Bedeutung des zendischen *drvatât,* welches, wie *drvô,* auf die skr. Wurzel *dhru,* fest seyn (*dhruva,* fest), zurückzuführen ist und demnach Festigkeit und, vom Körper gesagt, die Gesundheit desselben bedeutet, ist hier verwischt. Nicht zu dieser Sippe gehört *drvô* Jt. 24, 50. 51. Dieses bedeutet Holz.

auch Gen. dualis eines Adjectivs *çaredhja*, das nur von einem Subst. *çared*, oder *çareda*, *çaredha* abgeleitet werden kann. Ob *d* oder *dh* zu schreiben ist, kommt bei der häufigen Verwechslung dieser Buchstaben gar nicht in Betracht. Wir finden nun zwei, der Ableitung und Bedeutung nach verschiedene *çaredha* im Zendawesta. Das eine ist das bekannte Wort für Jahr, im Neupers. zu *sâl* verstümmelt, identisch mit dem wedischen *çarad*, Herbst (für Jahr), das andere heisst Art, Geschlecht, so *gēus çaredhanãm*, Arten des Viehs Vend. 2, 27 W., *pouru-çaredhô*, vielartig, von giftigen Schlangen J. 11, 6, von den Heilkräutern *viraodha* (Wed. *virudh*) J. 10, 12. Im Neupersischen lässt es sich nicht mehr auffinden, wohl aber ist es sehr häufig im Pehlewi, namentlich im Bundehesch; hier lautet es סרתך, *sartak*, und bedeutet Geschlecht, Art, so Bundeh., S. 28, l. 7 W. Im Weda entspricht *çardhas* oder *çardha*, nach den Nighant. ein *balanâma*, aber oft von den Marut's im Sinne von Schaar gebraucht. An unserer Stelle würde *çaredhja* sowohl nach der Ableitung von *çaredha*, Jahr, als von *çaredha*, Art, einen passenden Sinn geben. Erklärt man es auf erstere Weise, so heisst es die jährlichen. Dem Sinne nach würde dieses *çaredhjajâo* ganz mit *jâirjajâo* zusammenfallen Dieses treffen wir G. 4, 2. Jt. 2, 58 als Prädikat von *hushiti*, Af. 1, 1 von den *ratu's*, den Vorstehern der einzelnen Tage, Monate und Jahre. *Hushiti* steht Jt. 4, 0, eine Stelle, die im jüngern Jaçna öfter wiederkehrt, in Verbindung mit *haurvatâṭ*, der Genie der Ganzheit und Gesundheit, und bezeichnet wohl das irdische Wohlergehen, eigentl. gute Wohnung, mit dem Prädikat *jâirja*, wofür wir auch den Intrum. Dat. *çaredhaêbjô* haben, „das das ganze Jahr hindurch dauernde Glück“. Da sich nun die Femininform *çaredhjajâo* grammatisch nur auf *haurvatâo* im letzten Gliede des vorigen Verses beziehen lässt, so wird das Wort gewiss am richtigsten von *çaredha* abgeleitet und als das ganze Jahr hindurch dauernd erklärt. Noch ist die Frage, die auch für *ashaokhshajañtjâo* gilt, ob es Gen. sing. oder dual. ist. Der Bildung nach sind es nur Gen. sing. von Feminintheme. Da aber diese Formen auch für den Gen. dual. gebraucht werden, wie *ajâo* 30, 5 und *jajâo* 45, 2 ganz deutlich zeigen, welche beide auch im letzten Gliede stehen, und die Haurvat gewöhnlich mit Ameretat zusammen ein Paar bildet, so nehme ich keinen Anstand, hier Gen. dual. anzunehmen. Abhängig sind alle diese Gen. von *hâkurenem* im letzten Gliede. — Ausser den zwei eben besprochenen Prädikaten haben wir in diesem Verse noch vier Instrum., die ebenfalls eine nähere Beschreibung des Wesens der beiden Kräfte, *Ameretâṭ* und *Haurvatâṭ*, geben. *Qâthrâ*, eigentlich von eigenem Feuer, d. i. von eigenem, angeborenem Glanze, im Gegensatze zum gegebenen, erst mitgetheilten, wird in den *Gâthâ's* von *Ahura-mazda* gebraucht und passt auch auf ihn am besten. — *Maêthâ* (Nerios.: *ghaṭajitârah*) kommt eigentlich nur in den *Gâthâ's* vor und ist gerade wegen seines seltenen Vorkommens etwas schwer zu erklären. Man kann es

mit *mitha, maêthana, miti, majâ* zusammenbringen; Wörter, die, von verschiedener Bedeutung, auch auf verschiedene Wurzeln zurückzuführen sind. *Mitha* heisst sicher Lüge (s. S. 141), desshalb lässt es sich hiemit nicht zusammenbringen; *maêthana* findet sich nur in den spätern Stücken des Zendawesta und bedeutet Wohnung, Aufenthalt (von der Warte des Mithra Jt. 10, 44. 50. 79. 81. 137; vgl. 13, 67. 8, 1); das Verbum *mithnâiti* heisst wohnen, weilen, Jt. 10, 39. 40; die Wurzel ist *meth*, begegnen (eigentlich sich stossen); *miti* in *upa-miti*, Erwartung (neupersisch اميد Hoffnung), ist von *mâ*, messen, abzuleiten; über *majâ*, s. gleich nachher. Suchen wir Wurzeln, so bietet das Sanskrit, ausser dem erwähnten *mêth*, noch *mi*, jacere, und *mâ*, delere; und im Jaçna selbst finden wir Verbalbildungen von einer Wurzel *mâ* und *mi*, messen, d. i. schaffen, sowie *môith* = *meth* in zwei verschiedenen Bedeutungen (betrügen und einschlagen, s. Gl.). Bei diesen vielen möglichen Ableitungen wird hauptsächlich der Sinn und Zusammenhang, in dem sich das Wort im alten Jaçna findet, entscheiden müssen. Diese stimmen nun für eine Identification mit *maêthana*, Wohnung, also für eine Ableitung von *meth* in dem Sinne von Ort. — Für *mâjâ* lesen Bf. und Bb. *mahjâ*, eine Lesung, die schlechterdings hier keinen Sinn giebt; es könnte nämlich nur ein Genitiv des Pron. der ersten Person seyn. Aber die Lesart *majâ* hat auch ihre Bedenken. In der Parallelstelle 43, 2 haben alle Handschriften *mâjâ* oder *mâjâo*. Indess finden wir im übrigen Zendawesta auch die Form *maja*, so z. B. J. 10, 12: *â tê (haoma) baêshaza irîrithare vaṅhêus manaṅhô majâbjô*, in dir (dem Homa) sind die Heilmittel begraben für die Schöpfungen des guten Geistes (des Bahman, der die Thiere beherrscht). Die Bedeutung des Wortes (Nerios. hat *pramaṇena*) ist nun an dieser Stelle die gleiche, wie 43, 2, nämlich Schöpfung, von *mâ*, messen, schaffen. In gleichem oder ähnlichem Sinne finden wir die Derivate *mâjus* Jt. 10, 52, ein Beiwort des *Jazata Nairjô-çaṅha*, und *mâjavaṭ*, eines der Vögel Jt. 22, 16. 34. Dass der Genius *Nairjô-çaṅha* Beziehung zur Zeugung hat, beweisen namentlich einige Sagen des Bundehesch, wie S. 33, 7. 8 (er hielt Aufsicht über zwei Theile vom Saamen des Gajomart), und 80, l. 7 fg. (er bewahrt den auf die Erde gefallenen Saamen Zoroaster's). Desshalb kann das Prädikat *mâju* mit „schöpferisch" übersetzt werden. Von den Vögeln gesagt, heisst *mâjavaṭ* „sich fortpflanzend". Wollen wir die entsprechenden Wörter des Sanskrit und Pârsischen noch herbeiziehen, so bietet uns das erstere *mâjâ*, was aber eine etwas abweichende Bedeutung hat, nämlich Weisheit, namentlich eine geheimnissvolle Zauberei, später Täuschung, Trug (der Urbegriff ist der „der innern Schöpfung"), das Pârsi hat *mâjeh*, Ursprung, Abkunft. Da sich nun für *majâ* schlechterdings keine eigene besondere Bedeutung nachweisen lässt, sondern dieselbe mit der von *mâja* zusammenfällt,

so ist in Rücksicht, dass in den meisten Stellen, wo sich das Wort und seine Derivaten finden, *mâ*° für *ma*° geschrieben wird und die nächstverwandten Sprachen ganz hiefür sprechen, auch an unserer Stelle *mâjâ* zu schreiben. — *Baretû* (Nerios.: *avikṛta* unverändert). Auf den ersten Anblick ist man leicht versucht, es für eine 3. Person sing. Imperativi der Wurzel *bar*, tragen, zu nehmen. Aber diese dritte Person lässt sich dem Sinn und Zusammenhange nach nicht rechtfertigen; denn erstens fehlt ein Subject, das Subject des ganzen Satzes ist *urvãnô*, welcher Plural nicht wohl mit dem Sing. verbi construirt werden kann; zweitens liesse sich auch kaum ein Object finden, denn *qâthrâ*, *mâjâ* etc. dürften nicht als Accusative gefasst werden. Aus diesen Gründen nehmen wir *baretû* als ein Substantiv und stellen es in gleiche Reihe mit *qâthrâ mâjâ*. Als solches ist es zwar ein ἅπ. λεγόμενον, aber der Sinn desselben ist leicht auf etymologischem Wege zu ermitteln. Von der Wurzel *bare*, tragen, abgeleitet, heisst es eigentlich „das Tragen, die Tragung"; aber nicht in dem Sinne von *barethri* (Trägerin, d. i. Erzeugerin), sondern es ist das Tragen eines bestimmten geistigen Gepräges, die Naturanlage und der Charakter. Gerade diese Bedeutung hat das derselben Wurzel entstammende armenische *barq* (Plur.). Man könnte nämlich *qâthrâ maêthâ mâjâ* als Nominative nehmen, wonach sie nur Namen verschiedener *urvãnô* wären. Bei *maêthâ mâjâ* hätte diess weiter gar keine Schwierigkeit, auch nicht bei *qâthrâ*, denn diese Form wäre dann nur Femin. vom Masc. *qâthrô* oder *qâthrē* (s. Gloss.); aber *baretû* würde sich dann nicht in die Reihe fügen, denn dieses zu einem Nominativ zu stempeln, wäre gegen die Grammatik, und als 3. Person Imper. liesse es sich auch bei dieser Verbindung nicht fassen. Wir thun desshalb am besten, bei der zuerst vorgetragenen Erklärung zu bleiben. — *Arôi* (Ner.: *sam̃pûrṇa*). Hiefür lesen K. 5, 6, 9 *arôi*; allein da in den Parallelstellen *ârôi* mit *â* sich findet, ohne dass Varianten angegeben sind und kein *ârôi*, sondern nur ein *arem* sonst vorkommt, so dürfen wir bei der Lesung *ârôi* bleiben. Ueber die Bedeutung s. Gloss. und zu 34, 4. Ueber *hâkurenem* s. Gloss.

V. 10. Zu *huġîtajô* vgl. Jt. 22, 42; *merezu-ġîtajô* 23, 1; *vohu-ġîti*, *uç-ġîti*, *daregem-ġîti*, Wurzel *ġi*, siegen, das gewinnen; demnach ist *ġîti* Gewinn, Habe, Gut. Nerios. hat *suġîvanajaḥ*, wonach er es wohl von der Wurzel *ġîv* ableitet; aber diese Ableitung ist wegen des Fehlens des *v* unzulässig. — *Bavaiñti* kann in der Verbindung mit *heñti* und *âoñhare* nur das Futurum ausdrücken; dasselbe ist 45, 7 der Fall. Eine besondere Form des Futurums kennt der ältere Jaçna nicht. Im jüngern Jaçna findet sich für die Zukunft eine eigene Form. J. 52, 1: *haithjâi*, *bavâithjâi*, *bûshjãithjâi*.

V. 11. Das *ća* in *mazdâoçća* dient, um *ahurô* von *mazdâo* zu trennen und anzuzeigen, dass der stärkste *ahurô* gerade der *mazdâo* genannte ist. Ausser *mazdâo* sind noch vier der höchsten Genien, die später als *Amesha-çpeñta's* eine Rolle spielen, genannt. — *Frâdaṭ-gaêthem,* hier Prädikat von *ashem,* ein auch sonst häufig vorkommendes Compositum. Es ist ein Prädikat des Haoma Jt. 8, 23, des Çraosha Jt. 11, 1, namentlich aber der Arstât (Geradheit, Wahrheit) Jt. 2, 5. 11, 16. 21. 13, 18. Häufig folgt darauf *varedaṭ-gaêtha,* der die *Gaêtha's* wachsen lässt, s. zu 44, 10. — *Mareżdâtâ* (Nerios.: *kshamajâmi aham; kila cet pâpamûle teshâm sambhûtam asti tad aham kshamajâmi*) ist ein Imperat. plur. von *mareżdâ.* Dieses ist auf ähnliche Weise zusammengesetzt wie *jaożdâ,* reinigen, *javô-dâ,* Korn machen, *pistrô-dâ,* zermalmen etc. Der zweite Theil ist deutlich die Wurzel *dâ, dhâ,* setzen, machen, thun. Das erste *mareż,* lässt eine mehrfache Erklärung zu. Am nächsten denkt man an die Wurzel *mare,* sprechen (sanskr. *smṛ*), der wir öfter im Zendawesta begegnen, wovon *mareż* eine Erweiterung seyn könnte, wie *gereż,* klagen, von *gere, gare,* tönen, oder *meräż, mereñć,* tödten, von *mere,* sterben [1]). Allein diese Erklärung ist nicht richtig, denn sie giebt an unserer Stelle, sowie für das davon abgeleitete Substantiv *mareżdika* oder *mereżdika* oder *marżdika* keinen genügenden Sinn. Eine andere Erklärung wäre die Ableitung von *marez* = *mṛǵ,* abreiben, welche Wurzel auch in der allgemeinern Bedeutung bahnen scil. einen Weg, gehen, Jt. 10, 95 (von Mithra), Jt. 14, 21 von Verethraghna vorkommt[2]); aber diese giebt ebenfalls einen wenig passenden Sinn. Da das Verbum *mareżdâ* nur an dieser Stelle und in Citaten derselben, wie Jt. 24, 31, sich findet, so thun wir am besten, wenn wir, um zu einer sichern Erklärung zu gelangen, von dem öfter vorkommenden *mareżdika, marżdika,* das nur ein Substantiv von *mareżda* ist, ausgehen. In den *Gâthâ's* kommt es nur einmal vor J. 51, 4; Jt. 10, 5 steht es zwischen *rafnanhê* und *baêshazjâi* und bei andern Worten, die Hilfe, Heil, Glück, bedeuten. Jt. 17, 15 von der Ashi: *frâ mãm aiwi-urvaêçajanuha mereżdikem,* lass mich vorwärts kommen hin zu dem

---

[1]) Eine Erweiterung der Wurzel *mere* ist offenbar *mereth,* nur erhalten in *merethweñtem* (Accus. sing. der Form auf *vat*) Jt. 13, 84: *jaêshãm (amesha çpeñta) anjô anjêhê urvânem aiwi-vaênâiti merethweñtem humataêshu merethweñtem hvarstaêshu merethweñtem garô nmânem,* von diesen (den *Amesha-çpeñta's*) sieht der eine die Seele des andern verkündigend in guten Gedanken, in guten Reden, in guten Thaten das Paradies. Man kann an dieser Stelle das *mereth* nicht wohl in einem andern Sinne nehmen. Nicht unpassend wäre am Ende eine Vergleichung mit dem armen. *marth,* möglich, im Stande (*marthém,* können, vermögen); aber da eine solche Bedeutung im Irânischen weiter nicht zu belegen ist, so müssen wir davon abstehen.

[2]) Mit diesem *marez* vgl. armen. *mérts,* nahe, *mértsénal,* sich nähern, herzukommen.

Glücke; ferner Jt. 2, 2. 7: *mareżdikâi thrâjô-drigaovê*, wo *thr. drig.* (s. darüber zu 34, 5) das Adjectiv ist, „das Glück, welches sich auf die Dreiheit des reinen Gedankens, des reinen Worts und der reinen That bezieht" oder erst aus diesem fliesst. Von diesem *mareżdika* treffen wir auch ein abgeleitetes Adjectiv *marżdikavaț*, so Vp. 9, 5: *haurvatâoçća nô ameretâtâo gēusća tashnô gēusća urunô âthraçća aokhtônâmanô hadishaçća ashavatô vâçtravatô qâthravatô marżdikavatô* (die Genitive sind abhängig von *âviçtajaêća* etc., v. 3), zur Einsegnung der Haurvatât und Ameretât, des Erdschöpfers und der Erdseele und des Feuers mit Aussprechung der Namen und des Hauses, des reinen, kleiderreichen, speisereichen. Hier kann *marżdikavaț* offenbar nur eine Kategorie der im Hause befindlichen Gegenstände bezeichnen; *ashavaț* bezeichnet das *hadis* im Allgemeinen als ein dem Reinen, dem Bekenner der Zarathustrischen Religion angehöriges, die drei folgenden Prädikate bezeichnen seinen Inhalt näher; *vâçtravaț* geht auf Kleider, Teppiche und Aehnliches, *qâthravaț* auf alles zur Nahrung Gehörige. Da durch diese beiden Begriffe eigentlich alles zur Bestreitung des alltäglichen Lebens Nothwendige angezeigt ist, so wird *marżdika* mehr die Luxusgegenstände, wie Dekorationen, zierliche Geräthe oder Dinge bezeichnen, die zum Comfort des Hauses gehören, und lässt sich daher am ehesten mit „vergnügungsreich" oder einem ähnlichen Ausdrucke wiedergeben. Af. 1, 4 begegnen wir dem Superlativ *marżdikavaçtema* neben *hukhshathrôtema* und *rafnôçtema*, Wörtern, die sich auf Reichthum, Glück, Vergnügen beziehen. Suchen wir nach lautlich entsprechenden Wörtern im Neupersischen, so bieten sich uns *marż*, Grenze, und *mirzâ*, Edelmann, Prinz. Das erstere hat mit unserm *mareż* nichts zu thun, sondern ist auf die Wurzel *mares* = skr. *mṙģ* zurückzuführen; das zweite dagegen hängt gewiss damit zusammen; denn dem Begriff Edelmann, Prinz, haftet der von vornehm und reich an; am nächsten, schon der Form nach, kommt diesem neupersischen *mirzâ* das baktrische *marezãm* Jt. 9, 2, ein Prädikat der Drvâçpâ zwischen *fshaonim*, reich, und *amavaitim*, stark, mächtig, stehend. Indess darf dieses *marezâ* nicht etwa als Grundform des *mareżdâ* genommen werden, sondern es ist eine erst aus demselben vereinfachte Neubildung. Gehen wir zur eigentlichen Etymologie über, so fragt es sich, ob das *ż* aus einem ursprünglichen Zischlaut oder erst aus einem Dental nach dem bekannten Gesetze der Verwandlung der Dentale vor Dentalen in entsprechende Zischlaute hervorgegangen ist. Ich halte die letztere Annahme unstreitig für die richtige. So kommen wir auf ein ursprüngliches *mareddâ;* dieses *mared* ist identisch mit dem wedischen *mṙḍ* (aus *mard*), erfreuen, glücklich machen (namentlich von den Göttern gesagt). Demnach heisst es wörtlich: freuen machen, glücklich machen. Man verwechsle dieses *mared* aber ja nicht mit einem andern, das nur ein Causativ. von *mare*, *mere*, sterben, ist und

tödten bedeutet. Worauf sich die Deutung Nerios.'s ertragen, erdulden, nachsehen, gründet, kann ich nicht sagen; sie ist aber, als dem ganzen Zusammenhange widerstrebend, sicher so falsch, als die Form zu einer ersten Person sing. praes. zu machen, wie er thut. — *Âdâi — paiti* Nerios.: *dadâmiċa kim api patitvam̃ svâmitvam̃ jat ihalokîjam paralokîjamċa,* wonach *âdâi* so viel als Herrschaft heissen soll, was sich auf reine Vermuthung zu stützen scheint. Dieses seltene Wort (mir nur in den *Gâthâ's* bekannt Jt. 33, 12. 49, 1 und 35, 8, davon abgeleitet *âdâna* J. 30, 7) kann dem Zusammenhange nach etwa „Ding, Sache" bedeuten. Suchen wir auf etymologischem Wege eine Bedentung zu gewinnen; *âdâ* ist augenscheinlich aus *â* + *dâ* oder *â* + *dhâ* entstanden. Die erstere Verbindung heisst im Sanskrit nehmen; wir müssen uns aber wohl hüten, sie ohne Weiteres auf das Baktrische anzuwenden. Diese Verbindung der Wurzel *dâ* mit der Präposition *â* [1]) heisst nur hergeben, weggeben (Jt. 13, 11), und von *â* + *dhâ* hinsetzen, bestimmen (J. 48, 7. 43, 15, s. Gloss.). Das Substantiv *âdâ* wird am besten von *â* + *dâ* hergeleitet, wonach es Hergabe, Hingabe, bedeutet. Diese „Hingabe" bezieht sich wohl auf die Verehrung (Hingabe von Worten); so deutlich 35, 8: *hâtãm ģiģishãm vahistãm âdâ ubôibjâ ahubjâ,* ich möchte gewinnen das beste Daseyn in beiden Welten „durch Hingabe", d. i. Verehrung. Nicht damit zu vergleichen ist das *ada* des Pehlewi, das Seele bedeutet, wenn die Lesung überhaupt richtig ist.

V. 12. *Uç — ahurâ* Nerios.: *uċċâir mâm̃ çodhja svâmin; kila viģakarâd aharmanât çuddham kuru.* *Uzâreshvâ* ist eine zweite Person Imperat. medii der Wurzel *ar, ere,* gehen, + *uz* (vgl. *uziredjâi* 43, 12), und heisst: erhebe dich, stehe auf; die ihr von Nerios. beigelegte Bedeutung: reinige, ist unrichtig und beruht wohl auf einer Verwechslung mit dem im Vend. so häufigen *uz-varez,* eigentlich wegmachen, d. i. sühnen. Leicht ist man indess versucht, *uzâreshvâ* als Locat. plur. eines Comparativs *uzâra* von *uç, uz,* in dem Sinne das Aeussere, die Aussenwelt (vgl. *uzemem* = *uttama*) zu fassen; aber die Wiederholung der Präposition, die eigentlich nur bei Verbalformen stattfindet, spricht dagegen. — *Vañhujâ zavô-âdâ* Nerios.: *gvahmanasja gr̥hîtâro bhavâmaḥ; kila me tanunâ âbhjâgato 'stu.* *Vañhujâ* ist deutlich Instrumental sing. fem. von dem Adj. *vohû,* gut, und kann sich nur auf *zavô-âdâ* beziehen; *âdâ* steht daher für *âdajâ* und ist ein verkürzter, dem Nominativ gleichsehender Instrumental. — *Fçeratûm.* K. 5, 4 haben *feçaratûm,* K. 6 dagegen *fçeratûm,* welche Lesung durch die Parallelstellen und

---

[1]) Nicht hieher zu ziehen ist *âdidhâiti,* von Mithra gesagt Jt. 10, 13. 15. 51. Dieses ist auf die Wurzel *dî,* sehen, zurückzuführen und heisst beschauen.

die Ableitung gesichert ist; ein nur in den ältesten Stücken vorkommendes Wort, das nach 37, 5. 39, 5, wo es bei *asha, daênâ, Ârmaiti* steht, eine ethische Bedeutung haben muss. Nerios. giebt es durch *prabhutjena* (richtiger *prabhutvena*), durch Obmacht, Herrschaft. Der Etymologie nach aus *fçe* und *ratus* bestehend, heisst es wörtlich Wachsthums oder Reichthums Gesetz, d. i. Gesetz, welches das irdische Wohlergehen befördert; darunter kann nur die gute Mazdajaçnische Lehre verstanden werden.

V. 13. *Vouru-ćashânê* ist nicht mit *rafedhrâi*, sondern mit *môi* zu verbinden; *rafedhrâi* ist erst davon abhängig, um den Zweck des Sehens auszudrücken. Des gleichen Sinnes ist das Prädikat *vouru-dôithra*, weite Augen habend, d. i. weit blickend, welches der Çaokâ, einer Genie, Jt. 2, 2. 7. 3, 0, und der Ârmaiti Jt. 2, 3. 8 beigelegt wird. Da *rafedhra* nicht als Genie vorkommt und *ćashânê* zudem eine deutliche Participialbildung ist, nicht etwa, wie *dôithra*, ein Substantiv, so dürfen wir es nicht auf dieses Abstractum beziehen. Es geht auf den Dichter, der weithin sein Auge nach dem Glücke in leiblichen und geistigen Dingen schweifen lässt; aber die Kraft, so weit und stark zu sehen, ist ihm vom *Ahura-mazda* verliehen, was mit den Worten „du siehst für mich" *(dôishî môi)* ausgedrückt ist. — Die Worte *jâ vē — tâ khshathrahjâ jâ vaṅhêus*, sind sämmtlich syntaktisch von *dôishî* abhängig; *jâ* und *tâ* sind Pronomina fem., deren gemeinschaftliches Substantiv *ashis* ist; es sind eigentlich nur zwei Sätze, da *jâ — tâ* einen einzigen Satz bildet; das *tâ* steht hier nur, um das *khshathrahjâ* deutlich abhängen lassen zu können und ist ganz an der Stelle von *ashis*, das im zweiten Relativsatze wirklich folgt. — *Abifrâ*, K. 6. P. 6. *abefrâ*, Nerios.: *çaktja*. Man kann das Wort mehrfach erklären; 1) als Adjectiv, zusammengesetzt aus *abi* und *frâ* = *prâ*, füllen, wobei nur auffallend wäre, dass die Mss. für *abi* nicht die regelrechte Form *aibi* aufweisen; 2) als erste oder dritte Person einer reduplicirten und augmentirten Form, etwa eines Aorist. conjunct. oder eines Perfects. Die erste Person: „womit ich euch erfüllen will", widerstrebt dem Zusammenhange, da der Dichter mit keinen Gütern die höchsten Geister zu erfüllen im Stande ist. Dagegen stimmt die dritte Person weit besser zum Sinne des Ganzen; dann ist *abifrâ* keine Aoristform, weil hier das *ṭ* nicht gut fehlen könnte (eine Verwechslung der 2. mit der 3. Person sing., wie sie für den Optativ *-jâs* im wedischen Sanskrit nachgewiesen ist, s. Roth, Erläuterungen zum Nirukta, S. 85, not. 1, lässt sich im Baktrischen nicht belegen), sondern ein wirkliches Perfect = sanskr. *paprâu*. Das Augment macht keine Schwierigkeit, da die Anwendung desselben in dem Gâthâdialekt in Fällen geschieht, wo sie das Sanskrit nicht gestattet, wie im Imp., s. *avaênatâ* 30, 2. Das *vē* geht auf *Ahura-mazda* und die andern höchsten Geister. — Die *ashis* oder der Fortgang, das Gedeihen nun, nach welcher der Dichter strebt und die ihm *Ahura-mazda*

ersieht, ist eine zweifache, die des Besitzes oder des Reichthums und die der guten Gesinnung, also das irdische und geistige Gedeihen. Von dieser *ashis* ist *Ahura-mazda* mit seinen Geistern ganz erfüllt; er lässt sie aber auch seinem Verehrer zu Theil werden. — Die Schlussworte *frô çpeñtâ* etc. haben denselben Sinn wie die zwei vorhergehenden Glieder, nur ist derselbe in die Form einer Bitte an *Ârmaiti* eingekleidet.

V. 14. *Aṭ râtãm* — *ustanem* Nerios.: *evam dakshaṇajâ G'arathustro ahaṁ tanuçca nigîvaṁ dadâmi puraḥ pravṛtjâ.* *Râtãm* als Abstractum im Sinne von Opfergabe, Geschenk, also gleich *rafedhra* zu fassen, wie Nerios. hier thut, ist nicht zulässig, wenn auch gegen die Ableitung von der Wurzel *râ*, spenden, nichts einzuwenden ist. Auch die Annahme eines Accusativs des Part. pass. fem., das sich allenfalls auf *paurvatâtem* beziehen könnte, ist nicht statthaft, weil sich so nur ein sehr gezwungener Sinn ergiebt. Noch weniger geht die 3. Person dual. act., weil dadurch aller Zusammenhang mit dem Folgenden zerstört würde. Das einzig Richtige ist, *râtãm* sowohl hier als in der Parallelstelle 43, 9 als Gen. plur. des Part. praes. zu nehmen (vgl. *çtûtãm* 34, 1) und eng mit *Zarathustra* zu verbinden: „Zarathustra von den Opferdarbringern", d. i. Zarathustra aus der Zahl der Opfer und Verehrung Bringenden, sodass durch *râtãm* das Genus, dessen ausgezeichnetster Genosse Zarathustra ist, bezeichnet wird. — *Paurvatâṭ* drückt den geoffenbarten Urgrund des geistigen und leiblichen Seyns aus. Dieser Uranfang ist die heilige Trias des guten Gedankens, des guten Wortes und der guten That. Dieselbe zur Grundbedingung des Gedeihens eines jeden menschlichen Wesens gemacht zu haben, ist das Verdienst Zarathustra's. — *Ustanem* ist zweiter Accus., abhängig von *dadâiti.* Zu diesem *ust.* gehören die Gen. *tanvaçĉiṭ qaqjâo,* wozu 30, 2 *tanuje qaqjâi* verglichen werden kann. Das *tanu* kann hier nicht wohl auf *Zarathustrô* bezogen werden und seine Persönlichkeit bedeuten, so nahe auch wegen des *qaqjâo* diese Annahme liegen mag. Gegen eine Beschränkung desselben auf nur eine Person streitet das angehängte *ĉiṭ,* welches verallgemeinert. Ein jeder eigener Körper ist jede einzelne Persönlichkeit, jeder einzelne Mensch. — Die Worte von *manañhaçĉa* an bis zu Ende sind nur eine nähere Erklärung, worin die von Zarathustra geschaffene *paurvatâṭ* bestehe. — *Mazdâ* ist hier nicht als Nomen proprium des höchsten Gottes zu nehmen, sondern ist ein Appellativum und zwar Neutrum plur., ganz analog mit *ashâ* und *çraoshem khshathremĉa,* und bedeutet Weisheit (s. zu 30, 1). Die Auffassung des *mazdâ* als Vocativ von *mazdâo* würde die Symmetrie des Ganzen stören, und der Genitiv *manañhaçĉâ vañhêus* müsste gezwungen auf *ashâ* bezogen werden. — *Jâĉâ* gehört zu *skjaothanahjâ ashâ,* „und welche Wahrheiten der That". Für *mazdâ* lesen K. 6, 15, 18 *mazdâi,* ebenso für *ashâ* K. 11, 15, 18 *ashâi;* beide Lesungen sind aber offenbar

nur Verbesserungen, zunächst hervorgegangen aus der Unverständlichkeit des *mazdâ;* änderte man dieses einmal in *mazdâi,* so lag die Umänderung des *ashâ* in *ashâi* auf der Hand. Gegen diese Aenderung spricht entschieden der Parallelismus von *ukhdhaqjâćâ çraoshem khshathremćâ*, dessen Lesung ganz unbeanstandet ist.

Die vier letzten Verse unsers Capitels (von 11—14) gehörten ursprünglich nicht hieher, sondern sind wohl nur aus liturgischen Gründen hieher gekommen. Sie sind 27, 8—11 vollständig citirt.

Capitel 34.

Dieses letzte Capitel der ersten Sammlung lässt sich in vier unter sich nicht zusammenhängende Stücke zerlegen: 1) 1—6; 2) 7. 8; 3) 9—11; 4) 12—15.

1) 1—6. Dieses Lied ist eine Lobpreisung des *Ahura-mazda,* als des Gebers aller guten Gaben, der sich im Feuer offenbart, und drückt den Wunsch aus, diese Güter trotz aller Angriffe der bösen Geister zu erlangen und zu behalten, wogegen *Ahura-mazda* selbst den besten Schutz verleihen kann.

Ahura-mazda, der lebendige Gott, besitzt alle jene Mittel, durch die die höchsten Güter, Unsterblichkeit, Wahrheit und irdischer Wohlstand, erworben werden können, nämlich die heiligen kräftigen Sprüche, Lieder und Gebräuche im reichsten Masse, d. h. er kennt sie am besten und theilt sie seinen treuen Dienern mit, damit sie jener hohen Güter theilhaftig werden können (1). Dieses alles besitzt er aber nur durch den guten Sinn, d. i. durch das Gute, dessen Inbegriff er selbst ist, und durch die eifrige Pflege des Feuerdienstes und des Ackerbaues seitens des heiligen Mannes, d. i. des Zarathustra, dessen Seele ganz der Wahrheit ergeben ist (letztere Vorstellung, dass Gott nur durch eifrige Unterstützung seitens der Gläubigen gegen das Böse wirken kann, findet sich oft genug in den *Gâthâ's,* namentlich in dem Begriff der *Armaiti*). Der Himmel, die Wohnung *Ahura-mazda's* und der höchsten Geister, ertönt von jenen heiligen Liedern, d. h. diese Lieder gehören zunächst dem Himmel an und können nur durch Vermittelung erleuchteter Menschen, vornehmlich Zarathustra's, auf der Erde gegen die bösen Mächte wirken (2). Wohl wissend, dass, um der höchsten Güter theilhaftig zu werden, der Mensch desswegen Gott anbeten und ihm Gaben darbringen müsse, will der Dichter ihm Opfer und Lobpreis überall, in allen *Gaêthâ's*, d. i. den von *Ahura-mazda* angeordneten Familienbesitzungen der Glaubensgenossen bringen, damit in diesen der Wohlstand bleibe (3). Vornehmlich muss das Feuer, der kräftigste und wirksamste Schutz gegen die Mächte der Finsterniss, das einen unerschöpflichen Schatz von Hilfe für die von den Bösen ge-

fährdete gute Schöpfung in sich birgt, verehrt werden; seine Flammen sind Geschosse in den Händen des lebendigen Gottes, mit denen er die Frevler vernichtet (4). Aber trotzdem, dass der Dichter seine Schuldigkeit im Lobpreisen gethan zu haben glaubt, sind ihm jene hohen Güter noch nicht zu Theil geworden, wie sehr er sich auch um die Erhaltung beider Leben, des irdischen und des geistigen, bemüht hatte, indem er stets eifrig gegen die Daêva's (die Götter und die verderblichen Wirkungen der Vielgötterei) gegen die Khrafçtra's, die fleischfressenden und blutsaugenden Unholde und die bösen Menschen, worunter die Jâtu's oder Hexen zu verstehen sind, ankämpfte und die heilige Dreiheit *(drigu)* des guten Gedankens, des guten Wortes und der guten That sogar zu verdreifachen, d. i. ihre Wirkungen zu vervielfältigen strebte. Daher fragt er nach dem Reich und der Herrschaft des *Ahura-mazda*, wo dieses bestehe und welche Güter denn überhaupt durch fromme Handlungen erworben werden können (5). Da die erbetenen Güter zu lange nicht gewährt werden und die Hilfe überhaupt auszubleiben scheint, so fängt der Dichter bereits zu zweifeln an, ob die hohen Geister überhaupt von dem guten Sinne noch geleitet würden; er dachte sich die Macht des Bösen so gross, dass dieses bereits alle Wirkungen des guten Sinnes gelähmt haben könnte. Daher fordert er die hohen Genien nochmals dringend auf, dieses von den Feinden mit Tod und Vernichtung stark bedrohte irdische Leben wieder stark und kräftig zu machen, namentlich da er unablässig dem Wahren, wie dem Weisen Lob und Preis singen wolle (6).

Der Verfasser des ziemlich allgemein gehaltenen und in keinen ganz bestimmten Verhältnissen sich bewegenden Liedes kann nicht Zarathustra selbst seyn. Die scharfe und bestimmte Polemik gegen die Daêva's und ihre Priester, sowie gegen die Götzendiener überhaupt, fehlt. Zudem ist in v. 2 vom Dichter noch deutlich auf Zarathustra als denjenigen hingewiesen, der am meisten für den lebendigen Gott gewirkt hätte; denn unter dem „heiligen Manne“ kann dort nur Zarathustra verstanden werden, weil sonst ihm allein unter den Sterblichen dieses Prädikat, das eigentlich nur dem *Ahura-mazda* und der *Ârmaiti* zukommt, beigelegt wird. Gerade dieser Umstand, dass er schon als Heiliger erscheint, führt auf einen spätern Verfasser; denn seine Zeitgenossen, selbst seine nächsten Freunde, legten ihm nicht dieses Prädikat bei, wie aus 28, 7 und 33, 14 erhellt. Da aber auf sein Wirken als ein noch in frischem Andenken stehendes deutlich angespielt wird, so sind wir einigermassen berechtigt, es einem seiner frühesten Nachfolger im Prophetenamte, noch ehe seine Lehre allgemeinere Verbreitung gefunden hatte, zuzuschreiben.

2) 7. 8. Der Dichter ist in grosser Noth und fleht um Errettung aus derselben zu den höchsten Geistern; er vertraut indessen auf die Kraft der frommen gottesdienstlichen Handlungen und

alter Sprüche. Der nähere Inhalt der beiden in einem engern Zusammenhange stehenden, wenn auch nicht unmittelbar zusammengehörenden Verse ist dieser:

Der Sänger ist mit seinem nächsten Freunde in grosse Noth gerathen, wohl durch seine Feinde und Verfolger um sein Besitzthum gekommen; er fragt ängstlich, wer ihm anzeigen könne, wohin seine durch den guten Sinn erworbenen Güter gekommen seyen. Er wendet sich in seiner Bedrängniss an *Ahura-mazda*, der sich in den hellloderndeu Flammen des Altars offenbart und allein das Dunkel zu verscheuchen und alles Unrecht ans Licht zu bringen vermag, da er keinen andern Helfer als ihn und seine guten Geister weiss. „Errettet uns jetzt beide", d. i. mich und meinen treuen Freund und Genossen, ruft er zuletzt aus (7). Doch er lässt sich nicht schrecken; die Verheissungen des lebendigen Gottes, dass die Schlechten zu Grunde gehen müssen, tröstet ihn; die frommen Handlungen, d. i. der Feuerdienst und der Ackerbau, sowie die übrigen heiligen Gebräuche erschrecken schon an sich die mit Verderben drohenden Gegner, weil sie die ihr Treiben vernichtende Kraft derselben kennen; noch mehr aber werden diese Gegner, welche gar die nächsten Blutsverwandten (die wedischen Inder) sind, durch einen alten Ausspruch des lebendigen Gottes erschreckt, dass die, welche nicht das Wahre und nur die Lüge denken, dem Himmel, der Wohnung der seligen Geister, ewig fern bleiben werden (8).

Diese beiden höchst eigenthümlichen Verse scheinen mir nicht von Zarathustra zu seyn. Da sie aber, wie ihr ganzer Inhalt zeigt, noch mitten aus der Zeit des grossen Glaubenskampfes stammen, so sind sie schwerlich lange nach Zarathustra verfasst, vielleicht sind sie gleichzeitig und rühren von einem seiner Genossen her.

3) 9—11. Die Missachtung des guten Sinnes und der *Ârmaiti* (der Abfall vom wahren Glauben), durch die allein die guten in *Ahura-mazda* ruhenden Kräfte und Gaben gewonnen werden können, wird durch Verlust der Wahrheit gestraft. Die Verse scheinen an Abtrünnige, die nach ihrer Bekehrung zum wahren Glauben sich wieder der Abgötterei zugewandt hatten, gerichtet zu seyn.

Wer die Kraft der heiligen *Armaiti* bereits erkannt hat, d. h. wer bereits zum wahren Glauben bekehrt ist und doch fortfährt, die schlechten von *Ahura-mazda* verworfenen Werke zu vollbringen und die guten, wie Ackerbau und Feuerdienst, zu vernachlässigen oder ganz zu unterlassen, und zwar aus Missachtung des guten Sinnes, dem alle guten Werke entstammen, dem nimmt der Grosse, d. i. Zarathustra, alle Wahrheiten weg, d. h. er erklärt ihn aller bisher ihm gewordenen Segnungen für verlustig, weil seine schlechten Werke nur zur Vermehrung der verderblichen, das gute Leben zerstörenden Geschöpfe, der *Khrafçtra's*, worunter schädliche Thiere, wie Schlangen etc., und nächtliche Unholde zu verstehen sind, beitragen und er also den Geboten des lebendigen Gottes zuwider-

handelt (9). Hieran schloss der Dichter, um die Grösse jenes Verlustes deutlicher zu machen, zwei Verse über die Bedeutung der *Ârmaiti* und der andern hohen Kräfte. Nach einem Ausspruche des sehr Einsichtigen oder Hochverständigen, worunter entweder *Ahura-mazda* oder Zarathustra gemeint ist, sind die guten Thaten die Frucht des guten Sinnes; wer schlechte Thaten vollbringt, ist somit des guten Sinnes verlustig, und aus Missachtung der *Ârmaiti*, dem Grunde aller Wahrheit nach jenem Ausspruche, auch der Wahrheit selbst; denn alle diese Kräfte wirken nur im Reiche des guten Geistes, aber nicht des bösen (10). Ausser den schon erwähnten Kräften, die in *Ahura-mazda's* Lichtreiche wirken, werden noch die Unsterblichkeit und der irdische Wohlstand genannt, die nur durch die Frömmigkeit (*Ârmaiti*) und den guten Sinn, wie durch die Wahrheit erworben werden können und beim Verluste dieser auch verloren gehen. Diese Kräfte sind um so wichtiger, als nur die, welche sie besitzen, einen Antheil an dem lebendigen Gott selbst haben (11).

Dass Zarathustra nicht der Verfasser der drei Verse im jetzigen Zustande ist, geht aus der Erwähnung „des Grossen", unter dem ich nur Zarathustra verstehen kann (man vgl. *magava* 33, 7, und *maz maga,* der grosse Schatz, als Bezeichnung seiner grossen Lehre 29, 11 und sonst) und Hochverständigen, der ebenfalls Zarathustra ist, hervor. Sie rühren wahrscheinlich von einem Jünger des grossen Meisters her, der durch Berufung auf die Aussprüche des Propheten selbst seinen Worten mehr Nachdruck geben wollte.

4) 12—15 handeln vom Wesen, Werth und Bedeutung der heiligen von den Çaoskjañtô's gedichteten Lieder und den guten Handlungen, der besten Schutzwehr des irdischen Lebens, und schliessen mit der Bitte an *Ahura-mazda* um Mittheilung jener Sprüche und Handlungen.

Der Dichter fragt den *Ahura-mazda* nach seinem Geheimniss, d. i. seinen geheimnissvoll wirkenden Sprüchen, und nach seinem Willen, wie er gepriesen und verehrt zu werden verlange; er will alles Das wissen, wodurch die Wahrheiten der höchsten Geister, d. i. der Fortgang des irdischen Lebens, gewonnen werden können; da diese nur auf den vom guten Sinne geebneten Pfaden zu finden sind, so bittet er den *Ahura-mazda,* diese Wege anzuzeigen, damit er sie gehen könne (12). Die zwei ersten Glieder des folgenden Verses enthalten die Antwort *Ahura-mazda's* auf die Fragen des Dichters. Jener Weg des guten Sinnes, nach dem dieser fragte, sind die Daênâ's oder Meditationen (Lieder, Sprüche etc.) der Çaoskjañtô, d. i. der alten Feuerpriester und Liederdichter (s. zu 45, 11), deren hervorragendster und berühmtester Zarathustra war; alle diese Dich-

tungen gingen aus der Wahrheit hervor. Sie wurden — der Dichter spricht nach *Ahura-mazda's* Worten wieder, — jenen Feueranzündern als Lohn für ihre guten Thaten von *Ahura-mazda* verliehen (13). Ausser den Liedern sind auch noch fromme Handlungen zum Wohle der Schöpfung von *Ahura-mazda* erdacht. Diese aus gutem Sinn hervorgegangenen Thaten sind eine Schutzwehr für dieses irdische Leben gegen die Angriffe der Bösen; sie sind von *Ahura-mazda* angeordnet, der Denjenigen, die dieselben vollbringen, namentlich die dem Ackerbau obliegen, Einsicht und Weisheit, die beste Schutzwaffe gegen Lüge und Thorheit, worin das Wesen der Gegner besteht, verleiht und dieselbe auf die ganze Schöpfung wohlthätig wirken lässt (14). Schliesslich bittet der Dichter *Ahura-mazda* nochmals um Mittheilung der besten Sprüche, Gebete und Lobpreisungen, da nur durch diese das wirkliche Leben Bestand haben und gegen die Tod- und Verderbenbringenden Angriffe der Bösen dauernd geschützt werden könne (15).

Wer der Dichter dieser Verse ist, scheint ungewiss, da sie zu allgemein gehalten sind. Auf Zarathustra weisen keine deutlichen Spuren.

V. 1. Einige Schwierigkeit macht die Fassung von *dâoṅhâ*. Diese Form, welche nur auf die Wurzel *dâ* zurückzuführen ist, kann eine 1. oder 2. Person sing. conjunct. aor. seyn. Nerios. hat *dadâmi*, fasst es also als 1. Person sing. praes. Bei der 1. Person müsste der Dichter das Subject seyn; aber dieser kann die höchsten Güter nicht verleihen, was dem Subject von *dâoṅhâ* zugeschrieben wird. So müssen wir es als eine 2. Person fassen und zum Subject den Vocativ *ahurâ mazdâ* nehmen, da nur dem höchsten Gotte diese hohe Macht zukommt. Es ist aber keine zweite Person des Imperat. med., wie Bopp, Vergleich. Gramm., S. 1001, annimmt, weil nicht bloss die Bildung — denn die zweite Person Imper. medii wird stets durch *ṅuha* oder *çva*, welche Endungen dem skr. *-sva* entsprechen, gebildet —, sondern auch der Zusammenhang der Stellen (s. noch 44, 18) diese Deutung geradezu unmöglich machen. Vielmehr ist *dâoṅhâ* eine Conjunctivform des Aorists. Dass die zweite Person auf *sa ha* sich endigen kann, beweist das später häufig vorkommende *jazaêsa*, du mögest verehren. *Taêibjô*, diesen, geht wohl auf diejenigen, in deren Gegenwart der Prophet diese Worte sprach. Schwierigkeit macht die richtige Construction und Beziehung des letzten Satzgliedes. Hat die Medialform *daçtê* den transitiven Sinn geben, so muss ein Subject dazu erst gesucht werden, da der ganze Vers kein passendes bietet; man könnte an *Zarathustra* im Schlussvers des unmittelbar vorangegangenen Capitels denken, da dieser in unverkennbarem Zusammenhang mit unserm Verse steht. Aber die Verleihung der Unsterblichkeit und der übrigen höchsten Güter, von der hier die Rede ist, wird sonst nirgends dem Zarathustra zuge-

schrieben, sondern dem *Ahura-mazda* allein. Da dieser im Vocativ angeredet ist, so kann er nicht das Subject zu *daçtê* seyn. Weil wir sonach bei der transitiven Fassung geben kein passendes Subject erhalten können, so müssen wir sie aufgeben und zu der medialpassiven übergehen: es giebt sich = wird gegeben. In diesem Falle ist *ēhmâ* das Subject. — *Aêshãm* weist auf die in den zwei ersten Versgliedern genannten Gaben zurück; von *ēhmâ*, gerade das (s. darüber zu 29, 11) ist *aêshãm* abhängig. — *Pourutemâis* geht auf die Fülle der Spenden an Wahrheit, Unsterblichkeit und Gesundheit. Der Instrumental lässt nur eine adverbiale Erklärung zu, mit den meisten = am allermeisten; davon hängt dann der Genitiv *aêshãm* ab.

V. 2. *Çpeñtaqjâ neres.* Es fragt sich, ob hier „der heilige, fromme Mann" nur von den Verehrern des *Ahura-mazda* überhaupt, der sonst *ashavâ* genannt wird, oder von einer bestimmten Person zu verstehen sey. Die Verbindung *nâ çpeñtô* haben wir noch in J. 48, 7 und 51, 21. An ersterer Stelle ist wahrscheinlich Zarathustra darunter gemeint, an letzterer hat sie nur einen allgemeinern Sinn: *Ârmatôis nâ çpeñtô hvô ćiçtî ukhdhâis skjaothanâ*, „der heilige Mann von Andacht, d. i. der fromme *Ahura-mazda*-Verehrer, erkennt durch Worte die Thaten." An unserer Stelle sind beide Fassungen möglich. — *Pairi* — *çtûtãm* Nerios.: *samâgadâmi jushmâkam̃ namaskr̊taje mahâgñânin garothamânô stâumi; kila ihaloke jushmâkam̃ jagñam karomi paralokeća stâumi.* — Das dritte Satzglied hat manche kritische Schwierigkeiten zu lösen. Westerg. schreibt: *pairê gaêthê khshmâvatô vahmê mazdâ garôibis çtûtãm.* Für die Lesung *pairê* führt W. nur K. 5. als Autorität an; K. 4, 6 haben *pairi;* ebenso Bf. und Bb. Gegen diese Schreibung lassen sich mehrere gewichtige Bedenken erheben. Erstens hat sie zu geringe handschriftliche Autorität und sieht neben dem verbürgten *gaêthê* mehr wie eine Emendation aus Missverständniss, als wie eine ursprüngliche Lesart aus. Zweitens hält es schwer, diesem *pairê*, das der Stellung und Verbindung nach nur ein Adjectiv von *gaêthê* seyn könnte, eine in solchen Zusammenhang passende Bedeutung zu ermitteln. Man denkt zunächst an das skr. *para*, fremd, ein Anderer, vorzüglich; aber dieses, welches nur eine Verkürzung von *apara*, dem Comparativ der Präposition *apa* ist, findet sich im Baktrischen weiter gar nicht, sondern nur die vollere Form *apara*, die noch im *awarē*, Andere, des Pârsi (*apanîk* des Pehlewi) erhalten ist. Das *para*, dem wir J. 19, 1. Jt. 5, 65 und an andern Stellen begegnen, ist mit *parô*, skr. *puras*, antea, identisch und ganz andern Ursprungs und anderer Bedeutung; zudem kommt es als Adjectiv gar nicht vor, sondern ist nur Adverbium oder Präposition. Daher müssen wir von einer Zusammenstellung unsers *pairê* mit skr. *para* ganz absehen. Da sich ausserdem keine andere Erklärung des *pairê* als die eines Adjectivs bietet, so ist es am besten, bei der Lesung

fast aller Handschriften *pairi* zu bleiben. — *Gaêthê.* Nach den Parallelstellen Jt. 5, 73. 109. 113 *ahmja gaêthê* und 12, 8 *jahmi gaêthê* ist es Locativ von *gaêthâ.* — *Vahmē.* Westergaard schreibt *vahmê* nach K. 11; K. 5, 4 haben *vahmî,* K. 6. *vahmē,* K. 9. *vahmâ,* K. 11. nebst Bf. und Bb. *vahmê.* In der Parallelstelle 45, 6, schreibt Westerg. ebenfalls *vahmê* nach K. 4; ebenso liest Bb.; K. 5. hat aber *vahmî* und Bf. *vahmē.* Die von Westerg. aufgenommene Lesart lässt sich bei genauerer Betrachtung nicht halten. Schon die handschriftliche Autorität dafür ist keine sehr grosse; aber sie stimmt auch nicht in den Sinn und Zusammenhang weder unserer noch der Parallelstelle. *Vahmê* könnte nur eng mit *gaêthê* im Sinne eines Beiworts verbunden werden; demnach wäre es einerseits Adjectiv, andererseits Locativ. Im ganzen übrigen Zendawesta ist indess *vahma,* das wir als Thema zu Grunde legen müssen, nur Substantiv und zwar bloss Masculinum (s. J. 35, 7. 46, 10. 50, 7. Jt. 8, 56. 1, 23 u. s. w.), nie aber Adjectiv, sondern es bildet sich aus ihm mit Suff. *ja* erst ein Adjectivum, *vahmja* Jt. 8, 15. 13, 34. 14, 54 mit einem Superlativ *vahmjôtema* 13, 152, und aus diesem Adjectiv sehen wir weiter durch das Abstractsuffix *ta* ein Abstractum *vahmjata* entstehen Jt. 8, 50. 52. 10, 1. Wollte man an unserer Stelle *vahmê* als Locativ eines Substantivs fassen, so würde man es nur als eine Apposition zu *gaêthê* nehmen können; aber *vahma* ist nie ein Synonym von *gaêthâ,* sondern wird gewöhnlich, namentlich später, mit *jaçna* verbunden. Zu 45, 6 *jêhjâ (ahurô mazdâo) vahmē vohû frashî manañhâ* kann ebenfalls, der Schwierigkeit der Construction wegen, der Locativ *vahmê* nicht gelesen werden. Die Stelle heisst nämlich: dessen *(Ahura-mazda's) vahma* durch die fromme Gesinnung befragt ist. Die Lesart *vahmê* einiger Handschriften ist nur ein Nothbehelf und aus Missverständniss des *vahmē* hervorgegangen; die Lesung *vahmî* ist bloss eine andere Schreibweise des *vahmē,* da manchen Spuren zufolge das *î* einen dem *ē* sich nähernden Laut hatte (s. die Grammatik). Die einzig richtige Lesung an beiden Stellen ist *vahmē,* ein Nominativus singularis masculini für *vahmô.* Die Bedeutung des Wortes anlangend, so ist es von Burnouf mit invocation erklärt worden, indem er es von *vać,* reden, ableitete. Diese Bedeutung ist indess bloss aus der gewöhnlichen Verbindung dieses Worts mit *jaçna,* Verehrung, gerathen; denn die Ableitung ist sprachlich nicht wohl möglich; *vać* kann nie zu *vah* werden, sondern nur zu *vakh, vaokh.* Die Bedeutung des Worts ist in den *Gâthâ's* noch nicht die in spätern Stücken vorkommende; in jenen heisst es deutlich Verherrlichung (53, 2, wo für *vahmâ vahmâi* zu lesen ist 46, 10), Erhabenheit (48, 1. 45, 6); der Plural bezeichnet die Verherrlichungen des *Ahura-mazda* und der höchsten Geister, und zwar sowohl in guten Gedanken als in guten Worten und Thaten (45, 8. 46, 17.). Zum erstenmale findet sich *vahma* im *Jaçna haptañhaiti* (35, 7) mit *jaçna* zusammengestellt: *ahurahjâ aṭ zî aṭ vē mazdâo jaçnemćâ vahmemćâ*

vahistem amēhmaidî, des *Ahura-mazda* Anbetung und Verherrlichung denken wir. Aus dieser Stelle ist die in den spätern Schriften durchgängige Verbindung des Wortes mit *jaçna* entstanden — der Jaçn. haptanh. gilt nämlich später für heilig — und ist der Bedeutung nach von letzterm fast nicht mehr geschieden worden. Diese Verbindung ist dann eine so constante geworden, dass sie sich auch auf das Adj. *vahmja*, das wir nur neben *jêçnja*, und das Abstractum *vahmjata*, das sich bloss neben *jêçnjata* findet, erstreckt. Sehen wir nun auf die Etymologie, so ist es unverkennbar derselben Wurzel wie *vohu, vahjô, vahista*, welche auf *vas*, leuchten, glänzen (vgl. *vasu* im Weda), zurückzuführen sind, aber die sinnliche Urbedeutung gänzlich verloren und nur die übertragene gut behalten haben [1]). Sonach ist es, etymologisch durch das Abstractsuffix *ma* gebildet, eigentl. die Gutheit, die Güte, die Gesammtheit alles Guten, was die Menschen denken, reden und thun. Da *Ahura-mazda* gerade diess von den Menschen verlangt, so besteht die schönste und würdigste Art seiner Verehrung darin, nur Gutes zu wollen und zu thun, und somit ist der *vahma* seine beste Verherrlichung. Aber weil *Ahura-mazda* der Inbegriff alles Guten ist, so ist der *vahma* auch seine Wesenheit, die den Menschen, weil des Höchsten Wollen und Handeln an Reinheit und Vollkommenheit alles Menschliche weit übertrifft, als Erhabenheit entgegentritt. Und gerade diese letztere Bedeutung hat das Wort an unserer Stelle. — Ueber *çtûtãm* s. zu 28, 10. Der Ausdruck: *garôibis çtûtãm*, die durch Lieder Preisenden, d. i. die Lobsänger, erklärt den bekannten Namen des Paradieses: *garô-demâna* oder *garô-nemâna*, als Liederwohnung, da jene Lobsänger nach unserer Stelle sich in der Wohnung der Mazda's befinden. Man vgl. J. 41, 1: *çtûtô garô-vahmēñg*.

V. 3. *Mjazdem*. Die richtige Erklärung und Ableitung dieses Worts bietet manche Schwierigkeiten. Die jetzigen Pârsen bezeichnen damit das Opferfleisch, „das eingesegnet und dann gegessen wird während oder nach dem heiligen Dienst" (Kleuker, Zendaw., III, S. 206). Dass es wenigstens eine Art Opfer oder eine gottesdienstliche Handlung bezeichnet, erhellt aus Visp. 11, 2, wo wir neben den Homa's *ima mjazda* (plur.) finden. Aus Jaç. 3, 1 (wiederholt in 7, 1. 8, 1) *qarethem mjazdem âjêçê jêsti*, die Speise *mjazdem* verehre ich mit Anbetung, darf sogar mit Recht geschlossen werden, dass darunter etwas Essbares zu verstehen ist. Aber ob es gerade Fleisch ist, lässt sich hier nicht bestimmen. In Vp. 4,

---

[1]) Im Rigweda finden wir zwar auch ein *vasma*, dem *vahma* lautlich vollkommen entsprechen würde; aber es bedeutet Decke, Hülle, und ist von *vas*, kleiden, abzuleiten. So 4, 13, 14: *vâhishtebhis vihâran, jâsi tântum avavjâjan âsitam deva vasma*, d. i. mit den schnellsten (Strahlen) gehst du (Sûrja) das Gewebe auflösend, die schwarze Hülle lostrennend, Gott! (*ava-vjajan*, eigentlich „das Gewebe trennen", Wurzel *ve*, weben).

2: *â him* (auf *gavê* bezüglich) *vaêdhajamahi rathwaêća mjazdaêća rathwaêća ratufritaêća,* ist die Beziehung undeutlich. Af. 1, 7 kennt für jeden der sechs *Gâhânbâr's* ein eigenes *mjazdem.* Da die *Gâhânbâr* nur die Jahreszeiten sind und in jeder ein besonderes, nach der jedesmaligen Jahreszeit benanntes *mjazdem* darzubringen ist, so ist wohl schwerlich anzunehmen, dass es bloss Fleisch bezeichne, sondern es drückt wahrscheinlich Dinge aus, wie sie die Jahreszeit gerade zum Opfer darbot, sodass Blumen und namentlich Früchte gewiss auch darunter begriffen sind. Für eine allgemeinere Bedeutung spricht ferner Jt. 8, 1 *mâoṅhemća maêthanemća mjazdemća frâ jazamaidê,* den Mond und die Wohnung [1]) und das *mjazdem* verehren wir. Das Neupersische zeigt das Wort noch in میزد, Gastmahl, Fest, Hochzeitsfest; desselben Stammes ist auch *mêzbân,* ein Gastwirth. Das Armenische hat *mís,* Fleisch. Im Sanskrit lässt sich das Wort nicht nachweisen; denn *mâm̃sa,* Fleisch, kann mit *mjazdem* lautlich schlechterdings nicht verwandt seyn. Suchen wir eine Ableitung, so zerlegt man vor allem das Wort in *mjaz* und *dem;* letzteres ist auf *dhâ,* setzen, oder *dâ,* geben, zurückzuführen; ersteres ist wohl aus *mjaṭ,* einer Verkürzung von *majaṭ,* entstanden. Dieses kann nur ein Partic. einer Wurzel *mi, mí,* seyn, die sich in der Bedeutung zeugen, erzeugen, nachweisen lässt (s. zu 33, 9 und das Gloss.); ganz desselben Stammes ist das sanskr. Suffix *maja,* gemacht aus —, entstanden aus —; demnach heisst *mjaz-dem* „Erzeugendes gebend" = Erzeugung, Frucht, und bezeichnet wohl Naturprodukte überhaupt, insonderheit die zum Opfer bestimmten. Da unter Anderem auch Fleisch geopfert wurde [2]), so konnte es auch dieses bezeichnen. Wahrscheinlich sind dann *mjazda* die einzelnen Fleischstücke, auf Gras gelegt und mit Blumen geziert. Um auf das *mjazdem* unsers Verses zurückzukommen, so kann es dem Zusammenhange nach nur Opfer überhaupt bedeuten. Die Stelle ist um so merkwürdiger, da sonst nirgends in den *Gâthâ's* von wirklichen Opfern, bestehend in Darbringungen von Gaben, die Rede ist. Gerade desshalb kam ich auf den Gedanken, ob hier für *mjazdem* nicht das häufiger vorkommende *mîżdem,* Gabe, Spende, dann Lohn (neupers. *muzd,* Lohn, s. Zeitschrift der D. M. G., VIII, S. 760), zu lesen ist. Die Verwechslung kommt wirklich in den Handschriften vor; so hat die Burnouf'sche Ausgabe öfter *miazdem,* wo *mîżdem* stehen muss, z. B. S. 283. 334. 495. 496; Bb. und die andern Codd. haben richtig *mîżdem.* Allein da sich hier nirgends eine Variante *mîżdem* bietet, so wollen

---

[1]) Unter *maêthana* ist wohl hier das Firmament gemeint, als Wohnort der Sonne.

[2]) Herod., I, 132: ἐπεὰν δὲ διαμιστύλας κατὰ μέρεα τὸ ἱρήιον ἑψήσῃ τὰ κρέα, ὑποπάσας ποίην ὡς ἁπαλωτάτην, μάλιστα δὲ τὸ τρίφυλλον, ἐπὶ ταύτης ἔθηκε ὦν πάντα τὰ κρέα.

wir von einer Emendation vorläufig abstehen. — *Thraostâ* (Nerios.: *pratipâlja, pravardhanîja.* Vgl. 46, 7: *jajâo skjaothanâis ashem thraosta ahurâ*). Auf den ersten Blick sucht man eine Ableitung von einer Wurzel *thrush* oder *thrud;* die Wedasprache bietet zwar *tarutṛ,* Ueberwinder, Sieger, Schützer, *tarushî,* Kampf, *tarushjati,* tödten, überwinden, welche Wörter auf eine Erweiterung der Wurzel *tar,* überschreiten, zurückzuführen sind; aber weil sich Formen dieser Wurzelerweiterung im Zendawesta weiter nicht nachweisen lassen, so müssen wir hievon absehen. Eine Wurzel *trud* bietet das Lateinische (wohl aus *taru* mit dem causativen *d*, dem Reste von *dhâ*, machen, oder *dâ*, setzen, zusammengesetzt) in trudere; aber auch diese kann in den Zendschriften nicht aufgezeigt werden. In der Verbindung, in welcher wir hier *thraosta* haben, sind nur zwei Erklärungen desselben zulässig; entweder bedeutet es schaffen, oder schützen, erhalten. Die sicherste Erklärung scheint die zu seyn, *thraosta* als eine durch Metathesis aus *thwarez,* schaffen, bilden, entstandene Form zu fassen und zwar als eine zweite Person imperf. medii. Hierauf führt die in den *Gâthâ's* gewöhnliche Verbindung des Substantivs *gaêthâ* mit einem Verbum ähnlichen Sinnes, wie z. B. *dâ*, schaffen, vgl. 43, 5. 46, 13; ja 46, 12 lesen wir *frâdô thwakhshaṅhâ,* was gerade so viel als *thwarez* bedeutet. Schwerer lässt sich die Bedeutung schützen, beschützen, der Nerios. folgt, herausbringen. Die hiefür gebräuchlichen Ausdrücke sind *pâ, hare* und *thrâ,* wovon das bekannte *thrâtar,* Schützer, Beschützer. Aus dieser letztern Wurzel, die hier allein in Betracht kommen könnte, lässt sich aber grammatisch die Form *thraosta* nicht ableiten. Wir finden indess dieses Wort auch in den Jeshts gebraucht; so Jt. 5, 62 (und daraus wiederholt 22, 7. 24, 55): *hô avatha vazata thri-ajarem thri-khshaparem — thraosta khshafnô thritjâo frâghmaṭ ushâoṅhem çûrajâo vîvaitîm* [1]) *upa ushâoṅhem upa-zbajaṭ ardvîm çûrãm anâhitãm*, der *(Vafrô navâzô)* fuhr drei Tage und drei Nächte; nach Vollendung der dritten Nacht kam er zu der wehenden Morgenröthe, der herrlichen (zur Morgenluft, die sich über die Herrliche, nämlich die *Anâhitâ,* erhob); am Morgen rief er der *Ardvî çûrâ anâhitâ* zu: eile mir zu Hilfe etc. In 22, 7 und 24, 55 heisst es: *thritjâo khshapô thraosta vjuçã çadhajêiti* [2]), nach der dritten Nacht glaubte er, es

---

[1]) Westerg. vermuthet *ushâoṅhô çûrajâo vjustîm.* Zu letzterer Emendation kann das *vjuça* von Jt. 22, 7 und 24, 5 hinführen; ein Acc. plur. *vîvâitîs* von den Fravashi's s. Jt. 13, 40; *vîvâiti* (Verb.) auseinander wehen, von Tistrja 8, 40.

[2]) *Çadhajêiti* wird von der Huzûreschübersetzung des Vendidâd durch מדמינסתן sich dünken, scheinen (s. mein Schriftchen „Ueber die Pehlewisprache, S. 14) erklärt, welche Bedeutung sich auch etymologisch rechtfertigen lässt. Im Neupersischen entspricht شايستن, sich geziemen, passend seyn.

werde hell. Nach diesen Stellen muss *thraosta* so viel als nachdem vergangen war, nach Vollendung bedeuten. Diese aus dem Zusammenhang folgende Bedeutung würde uns auf die Wurzel *tare* zurückführen und' es könnte die Frage entstehen, ob dieses *thraosta* mit dem der *Gâthâ's* identisch sey. Eine Vermittlung scheint Vp. 12, 5 zu bieten: *humaja mainjâmaidê jã dathaṭ ahurô mazdâo ashava thraosta vohu manaṅha vakhsta asha jâ hâtãm mazistaća vahistaća çraêstaća,* die heilsamen Dinge bedenken wir, die *Ahuramazda* gab, der Schöpfer mit gutem Geiste; der Beförderer der Wahrheit dessen, was unter dem Seyenden das Grösste und das Beste und das Trefflichste ist. Hier ist *thraosta* augenscheinlich Nomen actoris von der Wurzel *thwares;* in den Stellen der Jeshts ist es wohl dieselbe Form; nur hat es hier den strengen Sinn Vollender; „der Vollender der dritten Nacht" kam = nach vollbrachter dritter Nacht kam er. In den *Gâthâ's* ist diese Fassung nicht zulässig. — *Árôi.* Um dieses Wort, das mich schon viel Nachdenken gekostet hat, richtig erklären zu können, ist vorher das häufige *paitj-ârem,* dessen Bedeutung keinem Zweifel unterliegt, zu betrachten. Wir finden es bekanntlich im ersten Capitel des Vendidad, so oft von einer Gegenschöpfung des bösen Geistes die Rede ist, in folgender Fügung: *âaṭ ahê paitjârem frâkereñtaṭ aṅrô mainjus,* aber diesem entgegen schuf *Aṅrô mainjus* (nun folgt jedesmal die Angabe des vom bösen Geist geschaffenen Uebels). Man kann in dieser Fügung *paitjârem* als Substantiv oder als Adverbium fassen — letzteres halte ich für richtiger —, der Sinn bleibt immerhin der gleiche. Aus diesem *paitjârem,* das im Vendidad schlechterdings keine persönliche Bedeutung hat, ist *paitjâra* (plur.) in den Jeshts, das neben *daêva* vorkommt und ganz deutlich „feindliche, böse Geister" bezeichnet, hervorgegangen, vgl. Jt. 3, 7. 10. 3, 14 *(paitjâranãm paitjârôtema).* Um nur einen Gegner zu bezeichnen, wurde durch die Endung *na* ein neues Wort gebildet, *paitjârenô;* so Jt. 8, 59 *mâ gëurvajôiṭ ahûmerekhs paitjârenô imãm daênãm,* nicht möge der Leben tödtende Feind diese Lehre erfassen (ihr nicht schaden). Im Bundehesch ist dann *patjâreh* geradezu ein Name des bösen Geistes geworden. Sehen wir nun auf die Ableitung des Wortes, so muss es zunächst in *paiti* und *ârem* zerlegt werden; letzteres führt auf eine Wurzel *ar,* die sich wirklich auch im Zendawesta findet. Fragm. 4, 3: *zemargûzô bavâṭ aṅrô mainjus zemargûzô bavâoñti daêva uç iriçta paiti arâoñti* [1]), unter der Erde verborgen sey *Aṅrô mainjus,* unter der Erde verborgen seyen die *Daêva's;* daraus hervor gehen sie gegen die Gestorbenen (bekämpfen sie). Vergl. ferner *frâreñtê,* sie wandeln fort, J. 46, 3. Das Sanskrit bietet die Wurzel *ar,* gehen, die schon im Weda

---

[1]) Für *arâoñti* Fr. 4, 1 ist sicher *marâoñti* (nennen) zu lesen. Der Abfall des *m* war wegen des unmittelbar vorhergehenden *tem* leicht möglich.

sehr viel angewandt wird. In der Bedeutung auf Einen losgehen, haben wir die Wurzel im baktrischen *areta* [1]), angreifend, feindlich, J. 53, 6. 9. Sehr reich verzweigt ist dieselbe im Armenischen, in dem sie bald mit einfachem *r*, bald mit stärkerm *r̄* geschrieben wird. Man vgl. *ar̄n-él*, machen (Aor. *arar*), *ar̄n-ul*, nehmen (Aor. *ar̄*, *éar̄*), *ar̄*, Präposition gegen, nach, gemäss, bei, *ar̄-él*, dabei seyn, anwesend seyn, die Substantiva *ar-mat*, Wurzel, und *armtik*, Frucht, Produkt (vollkommen mit *Ármaiti* stimmend); hieher zu ziehen sind auch Compositionen mit *j (h)*, einer Abschwächung vom irânischen *pa* und sanskritischen *sa*, so *j'ar̄n-él*, aufwachen, lebendig werden, sich erheben, *j'aruthiun*, die Auferstehung (wohl aus *upa* + *ar*), *j'arj-él*, verbinden (aus *sam* + *ar*, zusammengehen, vgl. auch griech. ἄρω, fügen). Von der erweiterten Wurzel *arsh* stammt das baktrische *arsti*, Geschoss, wedisch *r̥shṭi*. Um nun auf *árôi*, von dem wir ausgingen, zurückzukehren, so ist es Locativ eines Thema's *âra*, neben welchem wir auch ein anderes, *âri*, finden; aber nur in den *Gâthâ's* und bloss adverbialiter gebraucht (s. weiter d. Gloss.). Die Ableitung betreffend, so gehört es der eben besprochenen Wurzel *ar*, gehen, an; ich dachte zwar früher lange an eine Wurzel *ar*, brennen, aber ich habe diese Erklärung nach langer reiflicher Erwägung aufgegeben. Demnach heisst *árôi* eigentlich im Gange, woraus sich die Bedeutungen gegen, entgegen, herbei, herzu, welche letztere es an unserer Stelle und 50, 5 hat (beidemal haben wir *árôizî* mit folgenden Vocativen) entwickeln. — *Viçpâis* ist mit dem Loc. plur. *khshmâvaçu* zu verbinden. Der Grund, warum der Dichter die Mazda's herzuruft (wahrscheinlich zum Opfer), ist, weil sie alle Kraft und Stärke besitzen, die sie nach ihrem Willen den Menschen mittheilen können oder nicht.

V. 4. Dem Feuer werden hier mehrere Prädikate beigelegt, von denen namentlich *açístem* etwas schwerer verständlich ist. Ner. hat *tegastaraḥ*. Das Wort kommt nur noch J. 30, 10 als Neutr. plur. *açistá* vor und 44, 9 findet sich ein Substantiv *açístis*. Sehen wir nach der Ableitung, so bieten sich sogleich zwei Möglichkeiten; erstens die Wurzel *çísh* = skr. *çiksh*, lehren, demnach hiesse es eigentlich „nicht gelehrt", d. h. von selbst ohne Anweisung etwas wissend; zweitens die Wurzel *çish*, verlassen, zurücklassen, wonach *açístem* nicht zurückgelassen, d. i. ganz, vollständig (vgl. skr. *açesha*, integer) bedeuten würde. Beide Wurzeln lassen

[1]) Hierauf ist das *arta* in den medo-persischen Eigennamen zurückzuführen. Der alte Name der Perser 'Αρταῖοι hat hiemit nur die zufällige Lautähnlichkeit gemein. Dieser lässt sich am richtigsten aus dem Tatarischen der zweiten Keilschriftgattung und den andern Sprachen desselben Stammes erklären.

sich im Zendawesta und zwar in den *Gâthâ's* nachweisen. Die erstere Bedeutung indess passt nicht recht zu einem Beiwort des Feuers, die zweite empfiehlt sich mehr, namentlich wegen des unmittelbar folgenden *ĕmavañtem*, stark, und bezeichnet das Feuer in seiner ungebrochenen Macht. — Für *çtôirapeñtem* (Nerios.: *tishṭhata ânandam*), wie Westerg. nach K. 5, 6 schreibt, lesen die meisten Mss. *çtôi rapeñtê*. Nach ersterer Lesung ist es Accusativ und bezieht sich auf *âtarĕm*, nach letzterer Dativ und geht auf *tôi*, worunter *Ahura-mazda* gemeint ist, zurück. Wenn auch die Lesart *rapeñtem* leicht als eine Accommodation an *ĕmavañtem* und die andern im Accus. stehenden Prädikate erscheinen kann, während ein solcher Entstehungsgrund für das viel verbürgtere *rapeñtê* nicht anzunehmen ist, so wollen wir sie der Concinnität wegen beibehalten. Jt. 24, 6 findet sich der Genit. plur. *çtê-rapañtãm* neben *ćithra-avañhãm* (so ist für Westerg. *ćithra-vañhãm* dort zu lesen), von Männern *(narâm)* gebraucht. (Ueber die Wurzel s. zu 28, 2 und das Glossar). — *Aṭ mazdâ — aênañhem* Nerios.: *eva ahuramazdaḥ pîḍâkarasja hastâiććhajâ vidadhâti nigraham*, so hält *Ahura-mazda* durch das Streben seiner Hände (mit Gewalt) den Quäler im Zaum. — *Daibishjañtê*. Diese Form, deren Wurzel *daibish* = *ṭbish* (skr. *dvish*, hassen) ganz deutlich ist, lässt eine zweifache Erklärung zu; erstens kann es 3. Person plur. praes. medii seyn, zweitens der Dativ sing. des Partic. praes. Die erstere ist nicht wohl zulässig, da *daibish* = *ṭbish*, wenigstens im Verbum finitum, nicht nach der sogenannten 4. Conjugation geht. (Man vgl. *daibisheñti* J. 32, 1). Dagegen finden wir ein Adjectivum (eigentl. Participium) *ṭbishjaṭ*, z. B. Gen. pl. *ṭbishjatãm* Jt. 10, 76. 13, 31; Nom. pl. *ṭbishjañtô* 13, 31. Zudem ergiebt sich bei dieser Fassung auch der passendste Sinn. — *Zaçtâçtâis*. Westerg. corrigirt *zaçtâ-istâis*, ebenso schreibt er 50, 5 für *zaçtâçtâ zaçtâ-istâ*. K. 5, 4 haben an unserer Stelle *zaçtâis tâis*, K. 6. *zaçtâ. stâis*, P. 6, K. 11. *zaçtâ. çtâis*, Bf. und Bb. *zaçtâstâis*; in 50, 5 hat K. 5 *zaçtâistâ*, K. 4, P. 6, Bf. *zaçtâstâ*, K. 6. *zaçtâis. tâ*, Bb. *zaçtâçtâ*. Die Westergaard'sche Lesung ist nur eine Trennung des *zaçtâistâis* von K. 5, 4; er folgt hierin wohl der Auffassung Nerios.'s, der in dem Ganzen die zwei Worte *hasta* und *iććhâ*, Verlangen, sieht. Die Mehrzahl der Handschriften ist jedoch gegen diese Lesung; das *i* nach *â* und vor *stâis* oder *çtâis* scheint sich nur wegen des *âi* dieser Endung eingeschlichen zu haben, und in 50, 5, das auch sonst eine Reminiscenz an unsere Stelle zu enthalten scheint, ist dann das *i* auch vor der Endung *çtâ* geblieben. Indess die Richtigkeit der Westergaard'schen Lesung zugegeben, so handelt es sich vor allem um die Erklärung des *istâis* und dann des Sinnes des ganzen Compositums. *Istâis* könnte möglicherweise auf zwei grundverschiedene Wurzeln, *jaç*, verehren, und *ish*, kommen, wandeln (s. darüber zu 30, 1 und das Glossar) zurückgeführt werden; nach der ersten Erklärung würde das Compositum „das durch die Hand, d. i. Thaten, Verehrte", nach der zweiten

„die durch die Hand gegangenen“, oder, wenn man *ista* für *ishita* nehmen will, „das durch die Hand Geschickte“ bedeuten. Von allen diesen Bedeutungen passt nur die letztere zu dem Sinne des Ganzen. Weil aber dem *ista* als einem von dem einfachen *ish* gebildeten Particip nicht die causative Bedeutung geschickt beigelegt werden kann, so müssen wir die Lesung *ista* aufgeben. Einen noch weit passendern Sinn gewinnen wir indess, wenn man *zaçtâstâ* liest und dieses in *zaçtâ asta*, mit der Hand geworfen, d. i. Geschoss, auflöst. — *Derestâ*, Bf. *darest â*, Bb. *darestâ*. Der Form nach lässt es sich weder als eine zweite noch als eine dritte Person sing. Verbi (Nerios.) fassen, sondern es muss das passive Part. seyn. Da aber der Accusativ *aênanhem* nicht davon abhängen kann und, wenn es, wie dieses, auf *daibishjañtê* bezogen wird, letzteres zwei Accusative regieren würde, was nicht genügend zu erklären wäre, so ist der einzige Ausweg, dieses *derestâ* mit *aênanhem* zu einem Worte zu verbinden. Diess geht um so eher, als *aênanhem* schon formell nicht als Abstractum Sünde, sondern als Concretum Sünder gefasst werden müsste. Die Ableitung des Wortes anlangend, so kann es drei sanskritischen Wurzeln entsprechen, die alle im Baktrischen vertreten sind: *dr̆ç* (für *darç*, griechisch δέρκομαι), sehen, *dhr̆sh*, wagen (für *dharsh*), und *dr̆h*, wachsen (für *dargh*). Für die erstere bietet das Baktrische gewöhnlich *dareç*, für die zweite *dares*, *deres*, *daresh*, und für die dritte *darez*, *derez*. Hienach würde das *derestâ* unserer Stelle nur auf die zweite zurückzuführen seyn; aber der so häufige Wechsel der Zischlaute, namentlich des *ç*, *s* und *sh* untereinander im Baktrischen würde auch die Ableitung von einer der andern Wurzeln wenigstens möglich machen. Der Sinn der ganzen Stelle, sowie der der Parallelstellen 31, 2 und 50, 5 (*aibiderestâ*) fordert indess nothwendig die zweite; vgl. auch die zweite Person plur. perfect. reduplic. *dîdhareshathâ* 46, 7. Ausser diesen sind mir weiter keine Verbalformen der Wurzel *daresh* bekannt. Dagegen treffen wir ziemlich häufig in den spätern Stücken des Zendawesta ein Adject. *darshis* vom Winde (*vâtô*) gebraucht Jt. 8, 33. 34. 18, 5, das den Sinn von gewaltig, stark, heftig hat[1]); dasselbe Wort haben wir auch in dem Compositum *darshi-dru*, rasch laufend, gewöhnlich ein Beiwort des *tanumãthra*, „der das heilige Wort zur Person hat“ (was nur ein Name des Çraosha ist Jt. 13, 85), Jt. 13, 99. 106. Die Wurzel finden wir indess auch im Medischen (der ersten Keilschriftgattung), wo sie *darsh* lautet. So Bis. I, 53: *kasćija nija adarshanush ćishćija thastanija parija Gumâtam*, niemand unterstand sich, etwas gegen Gumâta zu sagen; hier ist *adarshanush* dritte Person plur. des Imperf. der Wurzel *darsh*.

---

[1]) Indess finden wir im ganz gleichen Sinne eine Ableitung der Wurzel *derez* gebraucht, z. B. Vend. 3, 42 *vâtô derezi-takathrô*, ein Wind starken, gewaltigen Laufes. Man s. über die Wurzel *derez* auch meine „Bemerkungen“ in Ewald's Jahrbüchern der bibl. Wissensch., V, 152 fg.

Die erste Person imperf. medii *adarshija* (= *adarshê*) treffen wir in J. 7, 8: *imá dahjâwá tjá adam adarshija*, diess sind die Länder, welche ich mir unterwarf. Davon abgeleitet finden wir ein Substantivum *darshama*, Gewalt, Gewaltthat; so Bis. I, 50 *kâraskim hacâ darshama atarsa*, das Reich fürchtete ihn (den Gumâta) wegen seiner Gewaltthat; IV, 37 *thuwamkja aparam akja hacâ darugâ darshama patipajuwâ*, du, welcher du in Zukunft (König) bist, schütze dich vor des Bösen [1]) Gewalt. Das neupersische scheint die Wurzel in *dâsh-ten*, halten, festhalten, die im Imperfectstamm *dâr* annimmt (wohl nur eine Verkürzung aus *darsh* und nicht von *dare*, *dere*, abzuleiten, das *â* wäre sonst nicht erklärlich), bewahrt zu haben. Das Wort *durust*, ganz, gerecht, ist nicht hieherzuziehen; es ist aus *drvô-çtâ*, feststehend (vgl. das Subst. *drvô-çtâti* Jt. 9, 2) entstanden. Das Armenische bietet *darżan-il* oder *dażan-il*, sich abmühen, *dażankh*, Mühe, Arbeit. Gehen wir nun auf die Grundbedeutung des besprochenen *daresh* = skr. *dhṛsh* zurück, so ist dieselbe wohl etwas festhalten wollen oder etwas festzuhalten suchen (es ist nämlich nur ein sehr altes Desiderativ der Wurzel *dhar*, festhalten); daraus ging die Bedeutung intrans. muthig seyn, stark seyn, trans. einen Angriff auf Einen machen, Einen überwältigen (mit der Präposition *â*) hervor, welche beide sich im wedischen Sanskrit finden. In den irânischen Sprachen treffen wir nur die transitive, wie aus den angeführten Beispielen erhellt. Auch in unserer Stelle hat es diese Bedeutung.

V. 5. Die Lesart *skjaothanâis* ist schwankend; K. 5. bietet *skjaothanâi*, K. 11. *skjaothnâ*; ein ähnliches Schwanken s. bei 44, 10. Die Entscheidung hierüber hängt von der richtigen Erklärung und Verbindung des *îstis* (Nerios.: *lakshmî*) ab, welches wir desswegen zuerst weiter besprechen wollen. Es findet sich öfter in den *Gâthâ's*, aber an keiner Stelle derselben ist seine wirkliche Bedeutung mit vollkommener Sicherheit zu ersehen. Wenden wir uns desshalb zu den spätern Stücken, wo sich dieselbe deutlicher aus dem Zusammenhange entnehmen lässt. Jt. 8, 15 (in 17 wiederholt): *kahmâi asem dadhãm vîrjãm îstîm vîrjãm vãthwãm havahêcâ urunô jaożdâthrem*, wem gab ich Reichthum an Männern [2]), Ueberfluss an Männern, und Reinigung der eigenen Seele? Jt. 5, 26

[1]) *Darugâ* ist nicht, wie bisher allgemein angenommen wurde, Instrumental, sondern Genitiv und Ablativ, vollkommen dem alten baktr. *drûjô* (von *drukhs*) entsprechend. Der Nominativ lautet nicht *daruga*, sondern nur *darug*; das Schluss-*a* ist ja gar nicht geschrieben.. Auch H. 17 ist *darugâ* dieselbe Form wie hier. Dort wäre der Instrumental nach *hacâ* etwas schwer erklärbar.

[2]) Hierunter sind die Nachkommen, die Kinder, sowie das Gesinde zu verstehen; *vîra* hat hier ganz die Bedeutung des wedischen *vîravat*, das wir so häufig neben *gômat*, *açvavat* etc. finden.

(gieb mir *Ardvî çûrâ anâhitâ*), *jathâ uzbarâni haća daêvaêibjô ujê îstisća çaokâća ujê fshaonića vâthwâća*, damit ich von den Daêva's wegnehme beides, sowohl die Güter als die Vortheile, beides, sowohl die Reichthümer (Geld) als die Heerden. Jt. 10, 108: *kahmâi îstîm — pourus-qâthrãm bakhshâni*, wem soll ich nahrungsreiches Gut schenken? In 10, 33 finden wir die Verbindung *îstîm amem verethraghnemća*, wonach *îsti* etwas Aehnliches bedeuten muss, wie die zwei andern bekannten Macht, Sieg. Man vgl. noch Jt. 5, 98. 19, 32. 24, 46. Aus allen diesen Stellen kann mit einer gewissen Sicherheit entnommen werden, dass *îstîs* die Bedeutung von Vermögen, Reichthum, Besitz, Gut, hat, und zwar scheint es näher den Grundbesitz (das Stammcapital) zu bedeuten, da als mit ihm gleichsam nothwendig verbunden *çaoka*, der Nutzen, Ertrag (Zins) erscheint. Burnouf hat schon im Allgemeinen den Sinn richtig erschlossen, indem er das Wort mit „les biens" deutet. Gehen wir nun zu den *Gâthâ's* über. Hier ist vor allem daran zu erinnern, dass wir zwei Schreibungen des Wortes, *îsti* und *isti*, finden (s. d. Gloss.). Auf den ersten Anblick vermuthete ich, es seyen zwei verschiedene Wörter, aber eine nähere Untersuchung stellte die Einerleiheit beider heraus. Da die Schreibung *îstis* die weitaus häufigere ist, so wird man am richtigsten verfahren, wenn man die Schreibung *istis* an den wenigen Stellen, wo sie sich findet, in *îstis* ändert. Was die Bedeutung anlangt, so können einige Stellen, wie 44, 10 und 53, 1, leicht zu der Annahme führen, es heisse in den *Gâthâ's* Verehrung (etwa von *jaz* abgeleitet), eine Erklärung, die ich selbst früher in meinen Zendstudien (zu 44, 10) gab. Aber diese Erklärung stösst bei manchen Stellen, wie 32, 9. 46, 2, auf bedeutende Schwierigkeiten, und auch an den eben dafür angeführten wäre sie nicht ganz zutreffend. Wenden wir nun die spätere Bedeutung des Wortes auf die *Gâthâ's* an, so passt im Allgemeinen dieselbe, namentlich an unserer Stelle, wo *îstis* ein Synonym von *khshathrem* zu seyn scheint; aber in den meisten andern hat das Wort wohl eine bestimmtere Bedeutung, nämlich die von „wesentlichem Gut", d. i. das Gut, wodurch eine Sache allein bestehen kann. Diesen Sinn möchte ich namentlich den Stellen geben, wo *îstis* mit *vohu manô* verbunden erscheint. Das wedische Sanskrit bietet zwei *ishṭi*, die mit unserem *îsti* leicht identisch seyn können; das eine, von *ish*, gehen, abgeleitet, heisst: Eile, Gang; das andere, von *jaǵ*, opfern, stammend, bedeutet Opfer. Am nächsten liegt für das Baktrische die Wurzel *ish*, da auf *jaç*, wie vorhin schon gesagt wurde, zu verzichten ist. Von dieser lässt sich im Baktrischen nur die Bedeutung „kommen" (s. zu 30, 1) mit Sicherheit erweisen. An die Bedeutung wünschen, welche sie im Sanskrit hat, kann hier nicht gedacht werden, da sie im Zendawesta nirgends zu entdecken ist; denn das Adjectiv *ishjô*, ein stehendes Prädikat des Airjama, heisst nicht wünschenswerth, eine Bedeutung, die in den *Gâthâ's* nie einen Sinn gäbe (siehe das Glossar). Da-

gegen finden wir ein Substantiv *ísh* in der Bedeutung Speise, dieselbe, welche *ish* auch im Weda hat. Hiemit ist *ístis* zu verbinden; und zwar ist es nur eine Abstractbildung davon und heisst eigentlich Speisung, Nahrung, worunter alles insgesammt, was zur Ernährung überhaupt gehört, zu verstehen ist. Hieraus lassen sich die wirklich vorkommenden Bedeutungen des Wortes Gut, Vermögen, Reichthum, genügend erklären, wenn man die alt-arische Anschauung bedenkt, in der die Begriffe Speise und Besitz zusammenfallen, wie wir so häufig in den wedischen Liedern sehen können. — Gehen wir nun nach dieser Erklärung des *ístis* zu seiner Verbindung mit dem folgenden Worte über. Liest man dieses mit Westerg. *skjaothanâis*, so entsteht der Sinn: welches Gut ist durch die Handlungen? d. i. welches Gut wird durch die Handlungen (nämlich die religiösen) errungen? Wird der Dativ *skjaothanâi* gelesen, so heisst es: welches Gut ist für die heilige Handlung, d. h. welches Gut ist für die heilige Handlung bestimmt. Da sonach bei beiden Lesungen eigentlich der gleiche Sinn herauskommt, so halte ich es für das Beste, bei der von den meisten Handschriften gebotenen Schreibung *skjaothanâis* stehen zu bleiben. — *Jathâ vaokhemî* Nerios.: *jathâ jushmabhjam̃ bhavâmaḥ*. Für *vâo ahmî* der meisten Handschriften (K. 6, 11. P. 6. Bf.), das Westerg. aufgenommen hat, ist *vaokhemî* zu schreiben. K. 5. hat *hahmî*, K. 4. *hakhmî*, Bb. *vâ ahmî*. Die handschriftliche Schreibung scheint dadurch entstanden zu seyn, dass bei der Recitation des Stücks das ursprüngliche *vaokhmi* mit einem Absatze gesprochen wurde; der Ton lag wohl auf der Stammsylbe. Hatte man einmal der Recitation wegen das Wort getrennt, so ist leicht begreiflich, dass, da so der wirkliche Sinn des Wortes allmählig verloren gehen musste, mehrfache kleine Veränderungen versucht wurden, um einen passenden Sinn zu gewinnen. Man verbesserte *vâo* in das so häufige pronominale *vâo* oder gar in *vâ*, das *khmî* in *ahmi* (von *as*, seyn) oder *hakhmi* (von *hać*, folgen). Aber alle diese Verbesserungen geben keinen genügenden Sinn. „Dass ich euer bin", wäre hier viel zu matt und liesse sich überdiess in keinen rechten Zusammenhang mit *ashâ — thrâjôidhjâi drigûm jûshmâkem* bringen. Was nun die Form *vaokhmî* selbst anlangt, so kommt sie zwar im Zendawesta nicht weiter vor, ist aber durch das *vaokhemâ* unsers Verses, das deutlich die erste Person plur. imperf. der Wurzel *vać*, reden, ist, sichergestellt. Auch im Sanskrit bildet diese Wurzel das Präsens ohne Bindevokal (nach der zweiten oder dritten Conjugation). — *Ashâ* ist als Accusativ abhängig von *vaokhmî* zu denken. Der folgende mit *thrâjôidjâi* eingeleitete Infinitivsatz giebt den Zweck des Verkündens der Wahrheiten an. Der Sinn des *thrâjôidjâi* kann bei näherer Betrachtung nicht zweifelhaft seyn. Nerios. hat *pâlanam dadâti*, Schutz geben, wonach er das Ganze in zwei Worte zerlegt, was unstatthaft ist. An eine Ableitung von der Wurzel *thrâ*, erhalten, der wir öfter im Baktrischen begegnen, ist hier nicht

zu denken, sondern dieses Wort ist vielmehr der Infinitiv eines Causale des Zahlworts *thri*, drei, und heisst eigentlich verdreifachen. Das Wort findet sich nur noch in der schwer verständlichen Stelle J. 11, 9: *jô nô aêvô aṭ tê ujê thrâjôidjâi tûrahê meñdâidjâi khshvîdem haptâżdjâi nava daçemê jôi vē jêthma*, welcher [1]) uns einer ist, um diese zwei zu verdreifachen, die vier zu verfünffachen, das sechsfache zu sieben und acht zu machen, die neun zum zehnten u. s. w. — *Drigu* kann hier nur Dreiheit (eigentl. Dreigespann) heissen und steht eigentlich für *thrigu*. Die Verwandlung des *th* in *d* ist eine Folge des Einflusses des weichen *g* der Endsylbe; diese Erweichung ist in dem Dialekt der *Gâthâ's* sehr häufig (s. darüber die Gramm.; man vgl. nur *azdēbîs*, Instrum. pl. von *açti*, Daseyn, Körper). Das *gu* am Ende ist identisch mit dem schliessenden *gu* sanskritischer Composita (unser *drigu* würde zur 5. Classe *dvigu* gehören), das wir sonst noch im baktrischen *hvogvâ* haben (s. das Glossar). Nun fragt es sich vor allem, was unter dieser Dreiheit zu verstehen sey. Die Parallelstellen helfen uns hier nichts; denn unter dem *mareżdika thrâjô-drigu* Jt. 2, 2. 7 ist nur der Spruch unserer Stelle zu verstehen. Bei näherm Nachdenken fielen mir drei mögliche Erklärungen bei. Erstens kann die heilige Trias, Gedanke, Wort, That, gemeint seyn; zweitens könnten darunter die drei Stände *âthrava*, *rathaêstâo* und *vâçtrja fshujãç*, verstanden werden; drittens dürfte auch an die drei heiligsten Gebete *Jathâ ahû vairjô*, *Ashem vohû* und *Jênhê hâtãm* gedacht werden. Gegen die zweite Erklärung spricht namentlich, dass auf die drei Stände in den *Gâthâ's* weiter kein Gewicht gelegt wird; ja der *âthrava* und *rathaêstâo* werden nicht einmal erwähnt. Gegen die dritte Möglichkeit kann geltend gemacht werden, dass in den *Gâthâ's* nirgends auf diese drei heiligen Gebete angespielt wird, die wahrscheinlich sogar etwas spätern Ursprungs sind. Dagegen spricht vieles für die erste Erklärung. Die Dreiheit des Gedankens, des Wortes und der That war eine der Grundideen Zarathustrischer Lehre (s. 33, 14) und findet sich überall in den *Gâthâ's*. Die Dreiheit wird vom *Ahura-mazda* und seinen Geistern ausgesagt (man denke aber ja nicht an den Begriff christlicher Trinität); denn auf ihn kann sich nur das *jûshmâkem* beziehen. Darunter ist dann die Vereinigung des allerreinsten Gedankens, des allerheiligsten Wortes und der glückbringendsten That gemeint, wie diess dem höchsten Geiste zugeschrieben werden muss. Was ist aber nun der Sinn der ganzen Redensart: „eure Dreiheit verdreifachen"? Eine

---

[1]) Der Vers bezieht sich wohl auf Haoma, von dem im ganzen Capitel vorher und nachher die Rede ist; er ist hier als Vermehrer des Menschengeschlechts bezeichnet — denn von etwas Anderem können diese Zahlen kaum verstanden werden —, eine Rolle, die ihm Jaç. c. 9 wirklich zugeschrieben ist, da die Weisen der Vorzeit, die ihn verehren, zum Lohne von ihm öfter Söhne erhalten.

Dreiheit verdreifachen, ist zunächst so viel, als eine Einheit verneunfachen. Beides, drei und neun, sind im Zendawesta, wie auch im Weda, sogenannte heilige Zahlen. Ich sage sogenannte, weil die Heiligkeit bestimmter Zahlen erst allmählig aufkam, nachdem der ursprüngliche Sinn der Verbindung gewisser Zahlen mit gewissen Substantiven vergessen war. Dieser war keineswegs ein heiliger, sondern ein ganz natürlicher und in der uralten Anschauung begründeter; ja gerade solche bestimmte Zahlverbindungen lassen uns noch einen Blick in die allerältesten Verhältnisse werfen [1]). So reden die Lieder des Rigweda z. B. öfter von *pañća kṛshṭajaḥ* oder *pañća kshitajaḥ*, d. i. fünf Geschlechtern; dem Sinn und Zusammenhang nach sind aber keine fünf einzelnen Geschlechter mehr darunter zu verstehen, sondern der Ausdruck bezeichnet alle Geschlechter, das ganze Volk überhaupt. Ursprünglich bezeichneten sie aber gewiss nur fünf Geschlechter, welche die angesehensten seyn mochten und als Träger des Ganzen galten. Nachdem man sich einmal gewöhnt hatte, von fünf Stämmen als vom ganzen Volk zu reden, so wurde diese Redeweise auch beibehalten, nachdem sich die Zahl der Geschlechter bedeutend vermehrt hatte, wie aus einer gewissen Ehrfurcht gegen das Althergebrachte. Dieser kurze Wink möge für jetzt genügen. Was nun die Zahl neun insbesondere anbetrifft, so finden wir sie im Zendawesta häufig angewandt. So treffen wir drei und neun namentlich in der grossen Reinigungsceremonie der neun Nächte (der sogenannten Barshnomceremonie), wie sie Vend. Farg. 9 näher beschrieben ist. 99,999 Fravaschi's sind aufgestellt, um den See Vouru-kasha zu bewachen; ebenso viele sind für den Stern Haptô-iriñg, wieder die gleiche Zahl zur Bewachung von Çâma's Körper, und noch einmal ebenso viele zur Bewahrung von Zarathustra's Saamen bestimmt (Jt. 13, 59—62; vgl. Minôkhired in Spiegel's Pârsî-Gramm., S. 141, §. 11, u. 142, §. 17). 900 Jahre (eigentl. Winter) werden dem Jima zuletzt zu Theil (nach Vend. Farg. 2); 9000 Jahre soll der Kampf zwischen *Ahura-masda* und *Angrô-mainjus* dauern (Bundeh. S. 4, l. 11); die einzelnen Perioden des Kampfes dauern 3000 Jahre. An unserer Stelle nun hat der Ausdruck: „die Dreiheit verdreifachen" (eine Einheit verneunfachen) nur den Sinn, die Fülle der guten Gedanken, Worte und Thaten, die im *Ahura-masda* vereinigt sind, überall unter den Menschen zu verbreiten, sodass jene höchsten Güter, indem die Menschen sich ihrer theilhaftig machten, als ver-

---

[1]) Dass derartige Verbindungen bestimmter Zahlen mit gewissen Substantiven im Lauf ihren eigentlichen Zahlwerth verlieren und nur zu einer Art Pluralzeichen herabsinken, zeigt namentlich das Chinesische; so *ssé hai*, die vier Meere = alle Meere; *ssé fang*, die vier Gegenden = alle Gegenden; *kiù tćeu*, die neun Provinzen = alle Provinzen; *pĕ sing*, die hundert Geschlechter = alle Geschlechter (s. Endlicher, Chinesische Grammatik, S. 196 fg.).

vielfacht erscheinen mussten. — *Parĕ vâo — mashjâisca.* Der Sinn dieses Satzes ist, obschon die einzelnen Worte an sich klar sind, etwas schwer zu deuten. Ueber *parĕ* ist schon zu 33, 7 geredet worden; es kann auch hier nur antea, vorher (Nerios.: *puraḥ*), bedeuten. Man könnte leicht versucht seyn, es in dem Sinne von coram zu nehmen und mit *vâo* eng zu verbinden; aber der so entstehende Gedanke „wir sprechen in eurer Gegenwart wegen aller Daêva's etc.“ dürfte nicht mit dem Geiste der Zarathustrischen Religion stimmen. Die erste Person plur. in *vaokhemâ* kann nur auf den menschlichen Redner (Zarathustra) und seine Genossen gehen; unter *vâo* ist der Dual *Ahura-mazda* gemeint. Am richtigsten fasst man *vâo* als einen Dat. commodi und verbindet *parĕ*, antea, eng mit *vaokhemâ*. So ergiebt sich der Sinn: wir, die Verkündiger der neuen reinen Lehre, reden nicht erst heute gegen die Daêva's, die Khrafçtrâ's und die Menschen (nämlich die schlechten) zu euerem Besten, sondern wir haben dies schon oft früher gethan. Die Wiederholung des *parĕ* scheint den Begriff „schon früher“ oder „schon längst“ auszudrücken. — Das Adjectiv *viçpâis* ist mit *daêvâis* und den zwei folgenden Worten zu verbinden. Die Instrumentale drücken den Begriff „wegen“ aus. „Wir sprachen wegen der Daêva's“ ist so viel als „wir sprachen gegen die Daêva's“. — Für *khrafçtrâ* von K. 5. haben alle andern Copien *khrafçtrâis*. Da aber hier das *câ* fehlt, so sieht diese Lesung fast nur wie eine Correctur nach Analogie von *daêvâis* und *mashjâis* aus. In den der unsern nahverwandten Stellen 29, 4 u. 48, 1 finden wir nur *daêvâiscâ mashjâiscâ* ohne *khrafçtrâ*. An unserer Stelle ist *khrafçtrâ* mit *mashjâis* zu einem *Dvandva* zu verbinden. (Ueber *khrafçtrâ* s. d. Glossar.)

V. 6. *Haithîm* ist hier Adverbium in dem Sinne von wirklich, in der That. — *Mazdâ-ashâ* ist Prädikat: wenn ihr *(Ahura-mazda)* wirklich Weisheitspender und Wahrhaftige seyd. — *Dakhstem* (Nerios.: *lakshaṇam*). Diesem Worte begegnen wir in den *Gâthâ's* nur noch 51, 9: *aibî ahvâhû dakhstem dâvôi*, welches eine der unsern ganz ähnliche Verbindung oder eigentlich dieselbe Ausdrucksweise, nur anders construirt, ist. Dagegen treffen wir das Wort öfter im Vendidad; so 1, 18. 19 *arathwja dakhsta* als Schöpfungen des *Añrô mainjus;* 2, 37: *naêdha cim anjãm dakhstanãm jôi heñti añrahê mainjĕus dakhstem mashjâisca paiti nidhâtem*, auch nicht (ist hier im Vara des Jima) eines der andern *dakhsta's*, welche sind *dakhsta* des *Añrô mainjus* und gegen die Menschen niedergesetzt (eingesetzt); 14, 6: *bis hapta âthrô dakhstem nerebjô ashavabjô ashaja vañhuja urunê cithîm niçirinujâṭ*, zweimal sieben *dakhstem* des Feuers möge er den reinen Männern mit guter Reinheit als Sühne überliefern; 15, 10: *jêzica aêsha jâ kainê mashjânãm parô fsharemâṭ tarô-dakhstem parâiti tarô-apemca urvarãmca*, wenn dieses Mädchen (das ausser der Ehe schwanger wird), ehe es sich vor den Menschen schämen muss, zu einem schlimmen *dakhstem*, nämlich zu einem

schlimmen Wasser oder Holz, hingeht (um durch die Anwendung derselben die Frucht abzutreiben); 15, 46: *jêzi vaçen mazdajaçna gvô-dakhstem maêthmanem kutha tê verezjãn aêtê jôi mazdajaçna,* wenn die Mazdajaçner ein Lebens-*dakhstem* durch Begegnung wollen (es ist von der Begattung der Hunde die Rede), wie sollen sie es machen? 16, 13: *aêtadha hê aêtê mazdajaçna aêtajâo nâirikajâo ćithravaitjâo dakhstavaitjâo vohunavaitjâo, dakhstem uzverezjâț kâ hê açti ćitha,* sollten hier diese Mazdajaçner dieser Frau, die mit Saamen [1]), *dakhsta's* und Blut versehen ist, ihr *dakhsta* herausthun, was ist die Strafe dafür? 16, 14: *jaț hê ćithra dakhstem bavaiti jaț hê dakhsta ćithrem bavaiti,* wann ihre (des Weibes) Saamen *dakhstem* Saamen wird, wann ihre *dakhsta's* Saamen werden. Eine gewöhnliche Bezeichnung der menstruirenden Frauen ist *dakhstavaiti* (s. die angeführte Stelle und sonst oft im Vend.). Versuchen wir nun zuerst nach den zahlreichen Stellen des Vendidad die Bedeutung des Wortes zu bestimmen. Vor allem scheint es hier einen schlimmen Sinn zu haben und die Ahrimanischen Kräfte und Schöpfungen zu bedeuten. Jedoch Stellen, wie 14, 6. 15, 46, sprechen gegen diese Beschränkung des Worts auf den Ahrimanischen Wirkungskreis, ebenso die der *Gâthâ's*. In 14, 6 könnte man leicht versucht seyn, auf „Werkzeuge" zu rathen; aber diese folgen in einem der nächsten Verse unter dem gewöhnlichen Namen *zaja;* dagegen was dort folgt, bezieht sich auf mannigfache Handlungen, die mit dem Feuer vorgenommen werden. Die nächste Bedeutung dieses Wortes an jener Stelle ist demnach Handlung, That. In 15, 10 bezeichnet *tarô-dakhstem* deutlich ein Gegenmittel gegen den Fötus, ein Mittel zur Abtreibung, woraus folgt, dass *dakhstem* wenigstens irgend eine Kraft, die etwas bewirkt, ausdrückt. Namentlich sind darunter die Kräfte zu verstehen, welche bei der Zeugung und der Menstruation thätig sind. Da letztere als eine Schöpfung Ahriman's galt, so kann das Wort κατ' ἐξοχήν zum Ausdruck der Ahrimanischen Kräfte und Schöpfungen verwandt werden; diese Beschränkung ist dann aus dem Umstande zu erklären, dass für das Wirken des guten wie des bösen Geistes je besondere Ausdrücke später angewandt wurden. In den *Gâthâ's,* wo *Ahura-mazda* ein *fradakhstâ* heisst, hat das Wort nur eine gute Bedeutung, ebenso wie *dakhsha* 43, 15 und das Adj. *dakhshâra.* Eine Etymologie finden wir im Baktrischen nicht, man müsste es nur mit *dahma* oder *dakhma* (Begräbnissplatz) in Verbindung bringen wollen, was jedoch Schwierigkeiten hätte. Das wedische Sanskrit bietet uns zwar kein *dakhsta,* aber desto häufiger ein *daksha,* mit dem es sicher zusammenhängt; unser *dakhsta* ist nicht sowohl eine Abstractbildung von *daksha,* als ein Part. pass. der Wurzel *dakhsh.* Das

[1]) Unter diesem Saamen wird wohl das Ei, das sich jedesmal bei der Menstruation ablöst, verstanden. *Ćithra* hat im Vend. keine andere Bedeutung als die von Saamen.

wedische *daksha* ist nach den Nighaṇṭava's ein *balanâma* (Kraft, Stärke); auch wird es als Nom. propr. eines *Âditja* gebraucht, der mit der *Aditi* die Götter zeugt. Die Bedeutung Stärke lässt sich bei diesem Worte nicht wohl annehmen. Die Wurzel ist schwer zu ermitteln; verwandt damit ist wohl *dakshiṇa*, die rechte Hand (eigentl. die kräftige, weil in der Rechten die meiste Kraft liegt [1]). Für unsere Stelle nimmt man am besten die allgemeinere Bedeutung Kräftigung, Festigung, Stärkung, an. Nun handelt es sich noch um die syntaktische Stellung des *dakhstem*. Nach der Parallelstelle 51, 9 ist es mit dem *ahjâ aṅhēus* zu verbinden. Was die „Kräftigung dieses (des irdischen) Lebens" sey, scheint der folgende Satz anzudeuten, der diesem parallel läuft und durch das *ćâ* in *jazemnaçćâ* ihm angeschlossen ist. Hier ist vom Loben und Preisen die Rede; diess ist das wesentlichste Moment des altzarathustrischen Glaubens, hinter welchem das eigentliche Opfer in den *Gâthâ's* bedeutend zurücktritt, sodass wir mit einigem Recht annehmen können, hierin bestehe hauptsächlich die Festigung dieses irdischen Lebens. Aber doch darf zunächst kein spezielles Gebet darunter verstanden werden, sondern nur im Allgemeinen das irdische Wohlseyn, Gedeihen des Feldes u. s. w., das indess nur Folge der Anbetung *Ahura-mazda's* ist. Die Worte *viçpâ maěthâ* gehören eng zusammen und bilden eine adverbiale Redeweise, mag man sie nun als Instrumentale oder als abgestumpfte Dative fassen, in dem Sinne von „an jedem Orte" oder „für jeden Ort", d. i. überall; ganz entsprechend ist die bekannte Redeweise *viçpâi javâi*, für immer. — *Jathâ* — *paiti* Ner.: *jathâ jushmâkam iģisneḥ vikhjâtidâtjâ stutajeća praćarâmaḥ; kila iģiçnâja stutajeća jushmâkam̃ praćarâmaḥ.* *Jazemnaçća* steht dem *çtavaç* parallel; das *ćâ* sollte eigentlich bei letzterem stehen. Das ἅπ. λεγόμ. *urvâidjâo* ist der Form nach ein Gen. sing. oder ein Dual von *urvâdi*, das offenbar mit dem Instrumental *urvâdaṅhâ* 43, 2 verwandt ist und mit dem wichtigen *urvâta* (s. darüber Zeitschrift der D. M. Ges., VIII, 756); es scheint aber nicht sowohl Ausspruch, was *urvâta* ist, als das Aussprechen, den Act der Mittheilung des höchsten Gottes an seine Propheten, zu bedeuten. Der Genitiv ist von *paiti* abhängig: ich will euch loben für das Aussprechen, wegen desselben. Nicht unmöglich ist es indess, *urvâidjâo* als Genitiv-Locativ Dualis zu nehmen; aber in diesem Falle ist *urvâdi* nicht Abstractum, sondern ein Adjectiv des Thema's *urvâdin*, aussprechend, verkündigend; es hiesse dann: ich gehe mit Lob euch beiden (die Orakel) sprechenden (Geistern) entgegen, d. h. ich empfange euch mit Lob. Aber die Bildung wäre etwas seltsam. Zu *çtavaç* vgl. 50, 9.

V. 7. *Aredrâ* (Nerios.: *dakshiṇa*) ist mit *mazdâ* zu verbinden und als ein Beiwort desselben zu fassen. Das Wort findet sich in

---

[1]) Vgl. das hebr. ימין, dexter, verwandt mit אמן, fest, stark seyn.

den *Gâthâ's* sowohl als Beiwort des höchsten Geistes (s. noch 43, 3), als auch besonders frommer und erleuchteter Menschen, die in den Himmel kommen (J. 46, 16). Jt. 5, 19. 9, 5 ist es Beiwort des Opferers *(zaothra-bara)*; 13, 75 eines der Fravashi's; 10, 65 eines von Mithra, der *aredrô aredranãm* heisst (neben *âçunãm âçus*, der Schnellen Schneller). Die Tradition schreibt ihm die Bedeutung gross zu; diese ist indess viel zu allgemein und unbestimmt, wie die meisten traditionellen Bedeutungen, als dass wir etwas Gewisses über die Etymologie daraus entnehmen können. Diese lässt mehrfache Möglichkeiten zu. Man kann das Wort zunächst entweder in *are* + *drâ* oder *ared* + *râ* zerlegen; nach der erstern Abtheilung könnte es Wahrheit (oder Wirklichkeit) haltend bedeuten, indem man *are* mit dem zu *asha*, Wahrheit, gewordenen *arta* zusammenbringt (auch *arem* ist zu vergleichen) und den zweiten Theil auf die Wurzel *dar*, halten, zurückführt; jedoch wäre in diesem Falle eher die Form *dara* zu erwarten. Mehr Wahrscheinlichkeit hat die zweite Abtheilung. Eine Wurzel *ard* finden wir wirklich J. 50, 11 in der Form *aredaṭ*; sie entspricht genau dem wedischen *ṛdh*, gedeihen, befördern. *Aredra* ist demnach der Fördernde, der, durch dessen Hilfe ein Werk gedeiht. Diese Bezeichnung stimmt ganz mit dem Wesen derer, denen sie beigelegt wird. *Ahura-mazda* wird ja so häufig als Förderer des irdischen wie des geistigen Lebens und insbesondere der Wahrheit angeschaut. Ganz passend werden auch die so genannt, welche Zarathustra's Lehre zu befördern und zu verbreiten suchen. Man könnte auch an das armen. *ardar*, gerecht, denken; aber diese Bedeutung hätte auf dem irânischen Sprachgebiete keinen sichern Boden. — *Vaêdemnâ* (so ist mit W. richtig zu lesen) ist mit *raêkhnâo* zu verbinden, aber nicht auf *vid*, wissen, sondern *vid*, finden, erlangen, zurückzuführen. Vgl. *raêkhnaṅhô vaêdem* 32, 11. — *Çẽñghûs* — *ushiuru* Nerios.: *çikshâm̃ satjavaćaḥ samâdhânatve sam̃kaṭatve 'pi kurute vipulaćetanjaḥ; kila jaḥ kârjam̃ puṇjam̃ jat sam̃ṛddhatajâ kurute jat sam̃kaṭatajâ 'pi kurute tasja vig̃ñânaćetanjam̃ tasmâd bhavati. Ćakhrajô* lässt sich auf den ersten Anblick mehrfach deuten; man kann an *ćakhra*, Rad, denken und *ćakhrajô* als Locativ des Duals fassen; aber diesem Locativ könnte nicht leicht eine passende Stellung im Satze angewiesen werden; das einzige Verbum des Satzes *çẽñghûs* würde hiezu nicht taugen; auch die Fassung desselben als einer adverbialen Redeweise auf beiden Rädern, d. i. flugs, schnell, würde nicht befriedigen. Die Stelle würde nämlich bei dieser Deutung so lauten: welche verkündigen, „jegliches Dunkel, jegliche Bedrückung sey flugs weitleuchtend!“ Aber schon das *raêkhnâo*, das als Object mit *çeñghûs* zu verbinden ist, lässt diesen Ausrufesatz nicht zu, und anders könnte er wohl nicht gefasst werden. Viel genügender ist es, wenn *ćakhrajô* als Verbum und zwar als zweite Person Aoristi redupl. des Causat. von *kare*, machen, genommen wird (über die Form s. die Gramm.). Man vgl. *çavajô* 51, 9. — Für *usheurû*, wie Westergaard schreibt, lesen

K. 4, 9 *usiuru,* Bf. *uçēurû,* Bb. *usē. uru;* zu vergleichen ist 32, 16 *ush-urujé.* Die richtige Schreibung wird von der richtigen Erklärung abhängen; versuchen wir daher zuerst diese. Die Theilung des Worts in *ushe* oder *ushi* und *uru* ist klar; die Bedeutung des letztern, breit, weit, wird nicht zu bezweifeln seyn; das *uru,* breit, des Sanskrit lautet zwar sonst *vouru,* aber man bedenke, dass *uru* hier nicht der erste, sondern der zweite Theil des Compositums ist, wo das Wort um so leichter seine einfachste Gestalt annehmen konnte. Der erste Theil dagegen lässt eine dreifache Deutung zu; erstens kann *ushe, uçe* die Präposition *uç* = *ut* (man vgl. *uçe histaṭ,* er erhob sich, von *çtâ* + *uç*), zweitens eine Ableitung der Wurzel *vaç,* wollen, wünschen (man vgl. *vaçē-khshajãç*), und drittens eine der Wurzel *ush,* leuchten, brennen (aus *vas* entstanden; das Perfekt lautet im Weda *uvâsa,* illuxit) seyn. Auf letztere ist *ushi,* dem Burnouf, Nerios. folgend, ohne genügenden Grund, die Bedeutung intelligentia gab (sie war wohl aus Jt. 22, 38 und andern Stellen, wo von einer *ushi* des *Ahura-mazda* die Rede ist, bloss gerathen), zurückzuführen. In Jt. 1, 28 ist es ganz deutlich ein Ausdruck für Auge, Gesicht (synonym mit *daêma*); die häufigen Composita *ushi-dâ* und *ushi-darana,* welche als Beiwörter von *gairi,* Berg, erscheinen (Jt. 1, 31. 14, 56) können nur lichtgebend, lichthaltend heissen, worunter der Berg, über dem die Sonne aufgeht, verstanden wird. In dem *usi-uru* unserer Stelle nun giebt die Zurückführung des ersten Gliedes auf die Wurzel *ush* den genügendsten Sinn „weithin leuchtend", d. i. weithin bekannt. Die Deutung „nach Belieben weit" (von *vaç,* wollen) wäre zu unklar; die als Präposition, da sie nicht als einfache Verstärkung des Begriffs gefasst werden könnte, enthält zu viel Gezwungenes. Daher ist am besten, nach den oben angegebenen Beispielen *ushi-uru* oder *usi-uru* zu schreiben. Nun fragt es sich noch, auf wen *tôi* — *jôi çeñghûs* zu beziehen sey. Man denkt am nächsten an die Ahura's oder Asha's, indem der letztere Satz: *naêcîm tēm* u. s. w. als eine Antwort auf die Frage: *kuthra tôi* gefasst wird. Wollte man diese Fassung für unzutreffend halten, wozu übrigens kein genügender Grund vorhanden ist, so könnte nur an die Çaoskjañtô oder die alten Weisen gedacht werden. Aber der letztere Satz stände dann in keinem Zusammenhange mit dem vorhergehenden. Der Dual *nâo* kann nur den Zarathustra und Vîstâçpa bezeichnen.

V. 8. *Bjañtê.* Diese Emendation Westerg.'s nach der Lesung von K. 5. *bjñtê* (Bf. hat *bjêñtê*) halte ich für richtig; denn die Lesungen *bajañtê* und *bujêñtê* sehen deutlich wie Verbesserungen eines unverstandenen *bjañtê* oder *bjêñtê* aus. In Jt. 17, 12. 13 haben wir zwar *bajaiñti;* aber jene kürzere Form scheint ganz zu den Eigenthümlichkeiten des Gâthâdialekts zu passen. Da es überdiess hier noch das Passivum seyn muss, so wäre eine Auflösung in *bajañtê* unstatthaft; es müsste mindestens *bijañtê* (Wurzel *bi,* fürchten) seyn. — Das Relativum *jaêshu* (so ist mit Westerg. nach K. 6.

zu lesen) bezieht sich auf das in *bjañtê* liegende Pronomen der 3. Person plur. Hierunter sind wohl die Khrafçtra's gemeint. — *Pourubjô* ist mit *ithjêğô* zu verbinden: „Verderben für viele". — *Jjaṭ urvâtahjâ* Nerios.: *jo asti balishṭhatamaḥ praććhann akarmâ açmogâiḥ (gaḥ) tvadîjâjâm mahâgñânin anâstikatvam̃ prabodhajitâ* [*dînâu te 'sja api karmatvât asmâkam̃ mahâbhajam̃ vartate*]. *Açaoğjâo.* So ist entschieden nach den mir zu Gebote stehenden meisten handschriftlichen Lesarten zu schreiben. Westerg. hat *aç-aoğâo*, ohne eine Handschrift zu nennen; er bemerkt nur, dass K. 4. *aoğjâo* habe, Bf. hat *asao ğjâo* und Bb. *açaoğjâ*. Westerg.'s Trennung *aç-aoğjâo* beruht wahrscheinlich auf Nerios.'s Deutung *balishṭhatamaḥ*, am allerstärksten; aber der Zusammenhang widerspricht dieser Erklärung. Wovon sollte *nâidjâoñhem* abhängen? Da der Zusammenhang hier nothwendig ein Verbum fordert, so eignet sich *açaoğjâo* besser zu einer Verbalform als *açaoğâo*. Fassen wir das Wort als ein Verbum, so kann *aç* kein blosses Präfix seyn; denn dieses hätte nur als Verstärkungspartikel sehr vor dem Nomen einen Sinn (vgl. *aç-khratus*). So ergiebt sich eine Wurzel *çaoğ*, die gleich *çaoć* = skr. *çuć*, brennen, oder *çuć*, bekümmern, wehe thun, betrüben, ist. Letztere stimmt besser zum Zusammenhang. Wenn auch das Verbum in diesem Sinne im Zendawesta kaum zu belegen ist, so ist sie für das Irânische durch das neupersische *sog*, Kummer, Betrübniss, doch sichergestellt. Die Erweichung des *ć* in *ğ* finden wir auch bei der Wurzel *vać* (vgl. *aogî* 43, 8) und ist auch sonst aus dem Wesen des ältern Dialekts leicht zu erklären. Der Form nach ist es eine zweite Person sing. Optativi mit dem Augment. Unter dem *nâidjâoñhem*, was der Etymologie nach nur der Nähere oder der Nächste bedeuten kann, indem es der Comparativ zu dem bekannten Plural *nazdista* = proximus ist, versteht Nerios. einen Ruchlosen (*akarmâ*), einen Ashmoga oder Störer der Wahrheit. In der einzigen Stelle des Zendawesta Jt. 13, 16, wo es sich ausser der unsern findet, steht es als Adjectiv vor dem Namen Gaotema (der Gotama der Weden), während es an der unsern absolut steht, ja nicht einmal mit dem Genitiv *thwahjâ urvâtahjâ* verbunden werden kann. Die ihm von Nerios. beigelegte Bedeutung widerstrebt nicht dem Zusammenhang unserer Stelle, wohl aber dem von Jt. 13, 16. Den besten Aufschluss über den wahren Sinn dürfte das nächstverwandte *nazdista* (in *nâba nazdista*) geben, worunter bekanntlich die wedischen Inder als die nächsten Brüder der Genossen Zarathustra's zu verstehen sind. Mit diesem halte ich es nun dem Sinne nach für identisch. Eine schlimme Nebenbedeutung konnte oder musste das Wort in dem furchtbaren Religionskampfe, den die Irânier lange mit ihrem Bruderstamme führten, annehmen; in der spätern Zeit erlosch dieselbe zwar, aber die Verbindung mit dem wedischen Gaotema weist wenigstens noch auf alte Erinnerung zurück. Ueber *ãçtâ* (Instrum.) s. zu 46, 18; hier bezeichnet es die Noth und das Ungemach, die *Ahura-mazda's* Sprüche über die Feinde verhängten.

Die Worte *jôi nôit — açmanô* geben den Inhalt des *urvâta,* der von *Ahura-mazda* verkündigten Offenbarung, näher an. Sie klingen wie ein alter Spruch aus vorzarathustrischer Zeit. Die Bezeichnung *açman* für Himmel findet sich sonst in den *Gâthâ's* nicht, fehlt selbst da, wo der Gegensatz zur Erde nothwendig stehen muss, wie 44, 4: *kaçnâ deretâ zãmćâ adî nabâoçćâ,* wo für das uralte *açman,* das im Weda so gewöhnlich ist, *nabâo* (eigentl. die Wolken) gewählt ist. In den spätern Zendschriften, sowie in der medischen Keilschriftgattung ist es sodann das gewöhnliche Wort für Himmel und auch noch im Neupersischen erhalten. Dazu ist der hier ausgesprochene Gedanke so eigenthümlich und von dem, was wir sonst aus den *Gâthâ's* über die Vorstellung von Himmel und Hölle wissen, etwas abweichend, dass wir den Spruch als irgendwoher entlehnt ansehen müssen. Der Spruch ist indess nicht ganz vollständig angeführt; in dem zweiten Gliede fehlt ein Wort wie „Wohnung, Aufenthalt"; für „denen fern (in der Ferne) vom guten Himmel" sollte es heissen: „denen sey fern vom guten Himmel ihre Wohnung". Das Wort *vohû* könnte übrigens hier auch in seiner ursprünglichen Bedeutung, wie sie noch das wedische *vasu* zeigt, genommen und demnach mit glänzend, leuchtend, wiedergegeben werden.

V. 9. *Dus-skjaothanâ — manaṅhô* Nerios.: *duḥkarmaṇi parikshipjanti uttamasja asaṁgrahaṇâd manasaḥ. Avazazaṭ* (Nerios.: *parikshipjanti*). Dieses Wort lässt auf den ersten Anblick mehrere Erklärungen zu, je nachdem abgetheilt wird; man kann *avaz* + *azaṭ,* aber auch *ava* + *zazaṭ* trennen. Theilt man auf die erstangegebene Weise, so ist *avaz* ein Adverbium der Präposition und würde mit dem *awâž* des Pârsi, weg, fort, vollkommen stimmen, der zweite Theil wäre dann auf die Wurzel *az,* treiben, machen, zurückzuführen, sodass das Ganze wegtreiben, wegmachen, hiesse. Wenn nun auch diese Bedeutung gut zum Sinne des Satzes stimmen würde, so müssen wir die Ableitung doch verwerfen, weil sich *avaz* wenigstens im Zendawesta nicht aufweisen lässt. Nach der zweiten Trennung lässt der zweite Theil des Worts, *zazaṭ,* sogar drei Erklärungen zu, je nachdem es von der Wurzel *zan,* schlagen, oder *zan,* nasci, oder *zan* = *ǵñâ* abgeleitet wird. Diese reduplicirte Form finden wir auch in den Jeshts, so 5, 130 *zazâiti,* wo dieses dem Sinn und Zusammenhang nach nur auf *zan* = skr. *ǵan,* zeugen, zurückzuführen ist (*viçpãm huǵjâitîm urutheñtem khshathrem zazâiti,* sie — die *Ardvî çûrâ anâhitâ* — befördert die Herrschaft, die alles Gut gedeihen lässt); in 5, 34. 9, 14. 15, 24. 17, 34 treffen wir den Dativ eines Abstracts *zazâitêê* in Verbindung mit *gaêthjâi: jôi hen kehrpa çraêsta zazâitêê gaêthjâica jôi abdôtemê* [1]),

---

[1]) Zu dem Superl. *abdôtema* vgl. das einfache *abda* Jt. 19, 10 neben

(ich will des Bösen Zerstörer seyn als Helfer derer), welche vom besten Körper für das Gedeihen der Schöpfung und die nützlichsten für die Welt sind. Auch an dieser Stelle lässt sich nur die Wurzel *zan* = *ǵan* annehmen. Noch ist zu vgl. *zazē* in Af. 1, 17: *niǵēnê bujê viçpê dusmainjava viçpê daêvajaçna zazê bujê vaṅhâuća mîždê vaṅhâuća çravahi*, ich bin zum Schlagen (d. i. ich werde schlagen) aller bösen Geister, aller Daêvaverehrer; ich bin zum Wachsen (ich werde wachsen) an gutem Lohn und gutem Ruhm. Hier bildet *zazē* ganz deutlich einen Gegensatz zu *niǵēnê*, und kann in diesem Falle nur von *zan*=*ǵan* abgeleitet werden. Die dritte mögliche Ableitung des Worts, die von *zan* = *ǵńâ*, hat schon aus dem Grunde wenig Wahrscheinlichkeit für sich, weil das *n* in *zazaṭ* ganz verloren gegangen wäre, was sonst bei Ableitungen dieser Wurzel nicht vorkommt, man vgl. nur *zañti* und das neupers. فرزانه, weise. Der Umstand, dass gerade dieses *zan* = *ǵńâ* mit der Präposition *ava* vorkommt (Vend. 8, 2 *avazanãn*, sie bemerken), während wir die Verbindung derselben mit den zwei andern *zan* nicht treffen, könnte indess doch leicht zu einer solchen Ableitung führen, wenn das in den Derivaten dieser Wurzel nie fehlende *n* vorhanden wäre. Nun fragt es sich noch, welchen Sinn die Zusammensetzung *ava-zan* habe und welche Stellung dem Worte in der Satzverbindung anzuweisen sey. Die Präposition *ava* hat in Zusammensetzungen nicht eine privative, wie man vermuthen könnte, sondern eine objective Bedeutung, ähnlich unsern Vorsylben er-, be-; demnach ist *avazan* nur erzeugen, hervorrufen. Der Form nach denkt man leicht an eine 3. Person sing. eines reduplicirten Aorist; aber auf welches Subject soll sich diese dritte Person beziehen? *Dus-skjaothanâ* ist kein Singular und *ēviçtî* kein Nominativ, sondern ein Instrumental; das Subject des vorangegangenen Satzes ist ein Plural *jôi-vidushô*. Der einzige Ausweg scheint mir der, dass man *avazazaṭ* als den Sing. neutr. eines Part. praes. fasst und dieses im adverbialen Sinne als einen Zustandssatz einleitend dem Hauptsatze anschliesst, ein Fall, in dem das Sanskrit Gerundia, das Arabische den Accusativ des Infinitivs anwendet. Von diesem Participium ist jedoch der Accusativ *dusskjaothanâ* als abhängig zu denken; *ēviçtî* bildet mit *vaṅhēus manaṅhô* dagegen eine adverbiale Bestimmung. — *Aêibjô mash ashâ çjazdaṭ* Nerios.: *tebhjaḥ prabhûtodharmaḥ prabhrasjati* [*tebhjaḥ açmogebhjaḥ*]. — Ueber *mash* s. zu 32, 3. Die Erklärung des *çjazdaṭ* durch *prabhrasjati*, entfallen, verloren gehen, ist im Allgemeinen nicht unrichtig, nur lässt es sich nicht gut im neutralen Sinne nehmen, sondern es muss ihm eine active Bedeutung beigelegt werden: liegend machend (*çajat*+*dâ*, s. *çajaçćit* 32, 16), d. i. niederwerfen, wegwerfen. Das Subject ist *mash*, der Grosse, worunter

---

çrira. Der Ableitung nach kann es nur von *âp*, Wasser, + *dâ*, geben, stammen, sodass es eigentlich wasserspendend heisst.

wahrscheinlich *Ahura-mazda* oder auch Zarathustra zu verstehen ist (s. zu 32, 3); das Object ist *ashâ*. — *Javaṭ* — *khrafçtrâ* Nerios.: *jâvat etebhjaḥ asmagobhjaḥ* — *dushṭasvâpadebhjaḥ ćâravatîjebhjaḥ*. — Für *aurunâ* lesen Bf. und Bb. *urunâ*, was Westerg. nicht bemerkt hat. Jedoch hat diese Lesung zu wenig Wahrscheinlichkeit, als dass sie näher besprochen zu werden braucht. Die Deutung des Wortes anlangend, so wird es am passendsten auf dieselbe Wurzel, der *aurvat*, schnell, entstammt, zurückgeführt, als welche sich *arv (aurv)*, rasch einherfahren, rennen, ergiebt; es ist dann eine schwächere Participialbildung (oder Adjectiv) mit Suffix *van* für *vant*. Zu einem Verbum lässt sich das Wort nicht machen, wie ich anfänglich versuchte.

V. 10. Die Westergaard'sche Schreibung *hithãm* nach K. 5. ist entschieden irrig, wie namentlich eine Vergleichung mit der Parallelstelle 31, 8 lehrt, wo wir *haithîm ashahjâ* haben. Weitaus die meisten Mss. (auch Bf. und Bb.) lesen *haithãm*. Die Lesung kann indess aus phonetischen Gründen nicht richtig seyn, da *ai* im Baktrischen gewöhnlich nur in Folge eines *i* oder *j* aus *a* entsteht; wir müssen desshalb entweder *hathãm* oder *haithîm* wie 31, 8 schreiben. Da keine der beiden Aenderungen handschriftlich beglaubigt ist, so thut man am besten, die leichteste, *hathãm*, in den Text aufzunehmen; es ist der Accusativ eines Abstractums *hathâ* der gleichen Bedeutung wie *haithî*, Wesenheit, Wirklichkeit. Nerios. giebt es durch *sukhanivâsam*, schöne Wohnung, es wahrscheinlich irrthümlich von der Wurzel *hadh* = *sad*, sitzen, ableitend. — *Garebãm* ist hier Nomen, vgl. Jt. 5, 2. 5 *garewãn*, Mutterleib (wie skr. *garbha*), und keine Verbalform, etwa eine erste Person Conjunctivi von *garb*, wie es scheinen könnte. Nerios. hat *gṛhṇâti*, sieht es demnach ebenfalls für eine Verbalform an. Die Satzordnung ist nun die: *hukhratus vaoćaṭ* bildet den Hauptsatz; *garebãm ahjâ vanhëus skjaothanâ çpeñtãmćâ* — *ashahjâ* (*vîdvâo* ausgenommen, zu dem wieder *vaoćaṭ* zu ergänzen ist) ist ein davon abhängiger Voluntativsatz. Das Subject desselben ist der *hukhratus vîdvâo*, worunter wohl nicht *Ahura-mazda* gemeint seyn kann, sondern jeder einsichtige Verehrer desselben. — *Vojathrâ* Nerios.: *nisvâtâjane*, wohl für *nirvâtâjane*, gegen den Durchzug des Windes geschützt. Dieser Uebersetzung liegt eine Lesung *avojathrâ* zu Grunde, die durch Zusammenschreibung der unmittelbar vorhergehenden Präposition *â* mit *vojathrâ* und Verkürzung derselben zu *a* entstanden ist. *Voja* leitete er von der Wurzel *vâ*, wehen, ab, was sprachlich recht gut möglich ist (man vergl. *vaju* für *vâju*, Wind), aber der sich ergebende Sinn Durchwehung stimmt nicht zum Zusammenhang. Der Form nach kann dieses ἅπ. λεγόμ. Nom. plur. neutr. und Instrumental sing. seyn; im erstern Falle ist es mit *tâćâ viçpâ*, im letztern mit *thwahmî* (der Instrumental kann dem Locativ respondiren) zu verbinden; im erstern ist es dann weiter auf ein Thema

mit der Endung *thra* = skr. *tra*, im zweiten auf eins der Endung *tar* (Nom. actoris) zurückzuführen. Bei näherer Betrachtung ist jedoch nur die erstere Annahme haltbar; man vgl. zur Bildung *çpajathra* 30, 10, *măthra*, *dâthrem*. Die Wurzel, auf die das Wort mit einiger Sicherheit zurückgeführt werden kann, ist *vi*. Dass diese die Bedeutung gehen hat, wie unter andern auch im Sanskrit, beweist Jt. 8, 23. 29: *apa dim adhâṭ vjéiti srajanhâṭ hača Vouru-Kashâṭ*, darauf stieg er (Tistrja) heraus aus dem See Vouru-Kasha; vergleiche auch Jt. 15, 43 *vjêmi* bei der Erklärung des Namens Vajus, der als Gänger gedeutet wird (so sehr hatte sich die Erinnerung an das Wesen dieses Genius, der mit dem wedischen Vâju, der Wind, identisch ist, verwischt). *Vojathrâ* heisst demnach Gänge, und bezeichnet wohl Dinge, Wesen überhaupt. Man vergl. das sanskr. *ğagat*, eigentlich das Gehende, für Welt überhaupt.

V. 11. *Qaretha* kann hier nicht wohl die später gewöhnliche Bedeutung Speise haben; denn es muss mit *tôi*, dir (Mazda), welches hier nicht der Plural des Demonstrativs seyn kann (hier wäre nur *tâo* am Platze), verbunden werden. „Zu deiner Speise" (Mazda) gäbe aber durchaus keinen passenden Sinn. Führt man dagegen das Wort auf die Wurzel *qar*, glänzen, zurück, so ist durch den Sinn „Glanz" alle Schwierigkeit gelöst (siehe S. 170). — Das Subject des zweiten Versgliedes ist *Ârmaitis*; das *maṭ* bezieht sich sowohl auf *ashâ* als *khshathrâ* und macht diese Wörter eigentlich zu adverbialen Begriffen. — Für *vakhist*, wie Westerg. nach einigen Codd. schreibt, lesen Bf. und Bb. *vakhsta*, K. 4. *vakhst*. Da das schliessende *a* von Bf. und Bb. gegen das durchgängige Gesetz der Dehnung der Schlussvocale im ältern Dialekt kurz ist, so ergiebt es sich leicht als später zur Verdeutlichung der Form zugesetzt. Das *i* vor *st* sieht nur wie ein Hilfsvocal zur Erleichterung der Aussprache der Doppelconsonanten *khst* aus, dem hebr. Schwa gleichend, und hat in der grammatischen Bildung der Form keine Stelle; daher wird am besten *vakhst* geschrieben. Die Bedeutung anlangend, so giebt die Ableitung von *vakhsh*, wachsen, einen bessern Sinn als die von *vač*, reden; Nerios. hat *vikâçajati*. Der Form nach fällt es mit *čôist*, *daêdôist*, *tâst* zusammen, die sämmtlich dritte Personen sing. des Imperf. oder Aor. sind, mit Ausstossung des kurzen Bindevocals *a*. Man könnte sie auch für dritte Personen sing. aor. med. auf *sta* halten, aber während der Wegfall eines kurzen inlautenden *a* im Baktrischen nicht selten ist (man vgl. *ptâ* für *patâ*, *pitâ*), kommt der eines schliessenden kaum vor und liesse sich im Gâthâdialekt um so weniger begreifen, als hier nur *â* und nicht *a* ein Wort schliessen kann. — Das *utajûitî tevîshî tâis â* weist auf die Haurvatât's und Ameretât's zurück, denen am meisten *tevîshî*, Kraft, sonst beigelegt wird (vgl. 51, 7).

V. 12. *Kaṭ tôi — jaçnahjâ* Nerios.: *kim̃ te sam̃mârkshaṇam, kaḥ kâmaḥ kâća jushmâkam̃ stutiḥ kâća jushmâkam̃ içiçnih.* Das dem *râzare* entsprechende Wort *sam̃mârkshaṇam* wird, wie *râshnãm* im zweiten Versgliede, in der Glosse durch *mahânjâjitâ*, was etwa der grosse Logiker oder der grosse Philosoph heissen kann, erklärt, welche Deutung wahrscheinlich auf der Ableitung von der Wurzel *râz*, ordnen, anordnen, beruht. Fast alle Codices haben *râzarē*, nur Bb. hat *râzare.* Beide Formen können richtig seyn, je nachdem der Zusammenhang ein Adjectiv oder ein Substantiv erfordert; *râzarē* oder besser *râzrē* (nach Bf.) ist Adjectiv für *râzarô, râzare* dagegen neutrales Substantiv der Bildung *vadare, vazdvare.* Wegen des *tôi* bei der ersten Frage und der Art der übrigen lässt sich hier kein Adjectiv annehmen; dagegen giebt ein Substantiv einen ganz guten Sinn; daher ist auch *râzare* zu schreiben. Man vergleiche zur Bedeutung des Worts Jt. 13, 157: *çtaomâća râzareća bareñtu dathushô ahurahê mazdâo.* Hier finden wir es neben einem Worte, das den deutlichen Sinn „Lob, Lobpreisung" hat; ähnlich steht es an unserer Stelle parallel mit *çtûtô* und *jaçna;* in J. 50, 6 ist *râzẽñg*, das wahrscheinlich ein neutraler Plural von *râzare* ist, mit einem Verbum sagen, verkündigen, verbunden. Die Ableitung führt zunächst auf eine Wurzel *râz (raz);* dieser begegnen wir in der Bedeutung lenken, regieren, Jt. 10, 14; ordnen, herstellen, Jt. 14, 56. 19, 47, wovon *râsta* im Baktrischen und Medischen, *râst*, gerade, im Pârsi und Neupersischen, *ârâçtar* im Pârsi, namentlich in der Verbindung *iriçt-ârâçtar*, Wiederhersteller, Wiederbeleber der Todten (Spiegel, Pârsigrammatik, S. 138, l. 25. 140, l. 7. 142, l. 4.), *ârâsten*, zurichten, schmücken, im Pârsi und Neupersischen stammen. Im Sanskrit entspricht *râǵ*, glänzen und regieren (ursprünglich wohl so viel als gerade machen). Von dieser Wurzel ist indess keine recht in den Zusammenhang passende Bedeutung zu gewinnen, ausser man wollte sich etwa mit Geradheit, Gerechtsame zufrieden geben; zudem haben wir in dieser Bedeutung Formen mit kurzem *a*, z. B. im Namen des Genius *rashnu razista*, geradeste Geradheit = gerechteste Gerechtigkeit. Dagegen kann *râshnãm*, Gen. plur. im zweiten Versgliede, hieher gezogen werden. Auf den richtigen Weg kann uns hier vielleicht das neupersische *râz* führen, dessen häufigste Bedeutung „Geheimniss" ist. Bei diesem Worte entsteht aber sogleich die Frage, ob es nicht den semitischen Sprachen, von denen es wenigstens die aramäischen haben, entstammt. Das Chaldäische hat רָז Geheimniss, Mysterium, Dan. 2, 19. 27 (namentlich häufig in den Targûms); das Syrische hat nicht bloss das Substantiv ܪܐܙܐ ܐܪܙܐ, sondern auch ein Verbum ܪܙ, wovon aber nur Pael und Afel gebräuchlich ist (geheim halten, verbergen); auch im Samaritanischen findet sich das Wort. Da die übrigen

semitischen Sprachen, das Hebräische, Arabische [1]) und Aethiopische, welche an Formen wie an Wörtern durchweg alterthümlicher sind als die aramäischen Dialekte, das Wort gar nicht kennen, so entsteht ein gerechter Zweifel an seiner semitischen Abstammung. Dieser wird noch dadurch erhöht, dass wir im Aramäischen noch manche andere semitische Wörter finden, wie z. B. זְמָן, Zeit (neupersisch زمان, armenisch *żamanak*, aus dem baktrischen *zrvâna*, *zrûâna*, das wirklich Zeit bedeutet, Wurzel *zar* = skr. *ǵṝ*, altern, vergehen, entstanden), das durchaus keine wirkliche Wurzel im Semitischen hat, denn das chaldäische זַמֵּן, Zeit bestimmen, ist erst ein Denominativ davon. Dass das besprochene *râz* indess ursprünglich arisch ist, beweist noch das sanskritische *rahas*, Einsamkeit, geheim, und *rahasja*, Geheimniss (s. Manu, 2, 140, wo „Geheimlehre" darunter zu verstehen ist), von der Wurzel *rah*, verlassen. Das *râzare* an unserer Stelle wird am passendsten hieher gezogen; es bezeichnet hier wie an den andern Stellen ein geheimnissvolles Wort oder einen geheimnissvollen Spruch. — *Vashî*, wofür Bf. und Bb. *vasî* haben, lässt eine zweifache Erklärung zu; man kann es nämlich von *vaç*, wollen, oder von *vać*, reden, ableiten; die letztere scheint die richtigere zu seyn. Jedenfalls ist es aber kein Substantiv, sondern eine 2. Person sing. praes. Wollte man es als Substantiv Wunsch, Verlangen, nehmen, wie Nerios. thut, so müsste *vaçē* geschrieben werden. Dazu ist aber kein genügender Grund vorhanden. — *Jâ vē dâjâṭ ashîs râshnãm. Râshnãm* könnte man leicht versucht seyn, für identisch mit dem *râzarē* zu erklären, wie es Nerios. wirklich gethan hat. Aber da die Form zu deutlich auf einen Gen. plur. eines Thema *râshan* hinweist, für *râzarē* aber bloss *râzô*, *râzē*, stehen könnte, so müssen wir diese Deutung aufgeben. Mehr Befriedigung giebt die Zurückführung auf skr. *râǵan*, König, eigentlich der Ordnende; das *sh* für das *z* ist zwar etwas auffallend, aber ein solcher Wechsel der Zischlaute findet sich wirklich, man vgl. nur *rashnu*, Gerechtigkeit, das bloss auf die Wurzel *raz*, *râz*, zurückzuführen ist. Keinesfalls ist dem *râshan* aber die Bedeutung König beizulegen, da die irânischen Dialekte andere Worte für diesen Begriff haben, *khshathra*, *khshajamna*, *kshajathi* etc. Besser führt man es indess auf *raksh*, beschützen, zurück, sodass es der Beschützende heisst. Diese Beschützer sind *Ahura-mazda* und die andern höchsten Genien. Das *jâ* (Nom. plur. neutr.) ist hier das Subject; *ashîs* der Accus.

---

[1]) Dem arabischen رَسَّ einen Brunnen graben, wird unter manchen andern auch die Bedeutung verheimlichen beigelegt; doch ist allen Spuren zufolge diese keine ursprüngliche; ein Substantiv der Wurzel im Sinne von „Geheimniss" findet sich nicht. Auch رزّ, verbergen, an sich schon sehr selten und ohne alle Derivaten, ist nicht hieher zu ziehen.

plur. von *ashi*, abhängig von *dâjâṭ; vē (vas)* ist als Genitiv mit *râshnãm* (Gen. plur.) zu verbinden. Für *vē* wird zwar von mehrern Mss., so von Bf. und Bb., *vî* gelesen; in diesem Falle müsste es die bekannte Partikel *vi* seyn und eng mit *dâjâṭ* zu einem neuen Begriffe, austheilen oder anordnen, verbunden werden; aber der dadurch entstehende Sinn „was die Tugenden der Herrschenden vertheilt" passt nicht recht in den Zusammenhang. Ein ganz anderer Sinn des Verses entstände, wenn man *vî-dâ* als entfernen, wegschaffen, deuten könnte; dann wäre *râshnãm* von *rash*, verletzen, und *ashîs* von *aka*, Compar. *ashjô*, Superl. *acista*, schlecht (dass eine solche Ableitung wirklich möglich ist, zeigt *ashibjâ* J. 32, 10), abzuleiten, sodass das Ganze hiesse: „was die Schlechtigkeiten der Verderber entfernen kann"; aber dieser Sinn stimmt nicht zu dem folgenden Satzgliede. — *Qaêtēñg* giebt Nerios. durch *njâjavantam*, angemessen, passend, richtig, wieder, aber, wie ich glaube, irrthümlich. Am Richtigsten löst man das Wort wohl in *qa* + *ita* auf, sodass es selbstgegangen, selbstbetreten, nämlich von dem Asha, dem Geist des Wahren, heisst.

V. 13. Der Accusativ *tēm advânem* lässt eine doppelte Erklärung zu; er kann erstens von *çishâ* im vorigen Verse abhängig gemacht, zweitens aber auch nur als eine Attraction in Folge des *jēm mraos* genommen werden, sodass eigentlich der Nom. stehen sollte. Letzteres ist mir das Wahrscheinlichste; denn wegen *mraos* lässt sich *çishâ* nicht gut ergänzen. Das eigentliche Subject, auf das dieser Relativsatz hinweist, ist *daênâo;* die Lieder der alten Feuerpriester sind der Weg der frommen Gesinnung, das Mittel, um fromm gesinnt zu werden. Diese *daênâo* werden ihrer Art und ihrem Ursprunge nach näher bestimmt durch *jâ* — *urvâkhshaṭ*. Der Numerus will hier nicht recht stimmen; *daênâo* ist nur Plural, *jâ* — *keretâ* dagegen entweder Fem. sing. oder Neutr. plur. Die Beziehung ist somit eine etwas ungenaue, was bei diesen Stücken, die aus dem Gedächtnisse niedergeschrieben wurden, nicht besonders auffallen darf. — Für *cevistâ* ist wohl richtiger mit K. 4. *civistâ* zu schreiben; Bf. hat *tēvêstâ*, Bb. dagegen *cēvistâ*. Dass *i* für *e* zu schreiben ist, beweist *civîshî* J. 51, 15 eine Verbalform der gleichen Wurzel, nämlich *cju*, die im Baktrischen sich weiter nicht findet, dagegen im medischen *shju* (in *ashijâwa*, profectus est) und neupersischen شُدن, eigentl. gehen, erhalten ist. Eine andere Ableitung ist nicht wohl möglich. Nerios. hat *âsvâdajaḥ*. Der Form nach ist es eine dritte Person sing. aor. med., und nicht eine zweite, wozu der Vocativ *mazdâ* leicht verführen könnte. Die Bedeutung ist zufliessen, zu Theil werden.

V. 14. *Taṭ zî* — *dâtâ* Nerios.: *sa jato mahâǵñânin kâmo* [*'smâkam*] *jat tanumate ǵivamate dîjate* [*âcârjâja*]. Die Erklärung des

vairîm durch *kâma*, Verlangen, stützt sich wohl auf die Ableitung desselben von *var*, wählen; aber sie stimmt weder zu dem Zusammenhange, noch lässt sich für das zu Grunde liegende Thema *vairî* oder *vairja* im Zendawesta eine Bedeutung wie Wahl, Verlangen oder wählend, nachweisen. 43, 13 lesen wir *vairjâo çtôis*, was mir dem Sinne nach dasselbe zu seyn scheint, als *ustâna açtvaṭ*, das wirkliche Daseyn, d. i. die irdische Welt oder Schöpfung. In 42, 2 haben wir unter *vairîs* deutlich Quellen zu verstehen, wie das Prädikat *aweżdânâoṅhô*, wasserhaltend, und der Zusammenhang ausweist, eine Bedeutung, die dem Wort auch in späteren Stücken zukommt (Jt. 5, 4. 191. 8, 41. 46. 19, 51). Letztere Bedeutung kann indess nicht auf die *Gâthâ's* angewandt werden, sowohl unsere Stelle, als 43, 13 und 51, 1 sträuben sich dagegen, namentlich aber das *vairjô* in dem berühmtesten Gebet *jathâ ahû vairjô*. Während zu der Bedeutung Quelle, der zudem die Form *vari* zu Grunde liegt, das sanskr. *vâri*, Meer, zu stimmen scheint, lässt sich das *vairja* der *Gâthâ's* mit *vara*, Kreis, Umkreis, Feld, eigentlich das Umzäunte (von *var*, umgeben), im 2. Farg. des Vendid., und *vareshvâ* J. 53, 3 zusammenbringen und adjectivisch Kreise, Felder habend (43, 13), substantivisch als Umzäunung, Schutzmauer, wie hier, fassen. An unserer Stelle hat das Neutrum *vairîm* ungefähr den Sinn von *vâçtrja*. Dass eine solche Bedeutung unserm Verse gar nicht entgegen ist, zeigt gleich das folgende Glied, wo von der Bebauung der Erde die Rede ist. Die Bedeutung Segnung würde auch passen, aber sie lässt sich nicht begründen. — *Jôi zî* — *azjâo*. Dieser Plural des Relativs kann sich nicht wohl auf *mazdâ*, das wegen *dâtâ* zwar deutlich als Plural zu fassen ist, beziehen; es drückt vielmehr einen dem *açtvaitê ustânâi* parallelen Gedanken aus und ist mit *skjaothanâ* in die engste Beziehung zu setzen; der Dativ des Demonstrativs ist davor zu ergänzen. „Verleiht die Thaten guten Geistes denen, welche sich die Bebauung der ewigen Erde zur Lebensaufgabe machen". — Das *khshmâkãm huciçtîm* ist nicht von *frâdô*, sondern von *dâtâ* abhängig. — Die *ashâ verezenâ* sind wohl die Bebauung der Erde, was als das wichtigste und glückbringendste Werk des Mazdajaçners gilt.

V. 15. Dieser Vers gehört wohl ursprünglich nicht hieher; wir finden ihn auch J. 27, 4 citirt; in Bf. und Bb. ist er nur mit den Anfangs- und Schlussworten angeführt, wie gewöhnlich die bekannten heiligen Gebete, *jathâ ahû vairjô*. Auch dem Sinn nach hängt er nicht mit v. 14 und den noch frühern zusammen. — Das Demonstrativ *tâ* ist auf *çravâoçcâ* und *skjaothanâ* zu beziehen. — *Ishudem* (Nerios.: *guṇândajâḥ*) ist sicher mit *çtûtô* enger zu verbinden; seine Erklärung bietet jedoch manche Schwierigkeit. J. 31, 14 haben wir den Plural *ishudô* als Feminin construirt; im *Jaçna haptaṅhaiti* treffen wir ein Verbum *ishûidjâmahî* (J. 37, 5. 38, 4. 39, 4) unter lauter Verbis des Verehrens. Auch der Weda bietet

uns ein denominatives Verbum *ishudhjati*, nach den Nighaṇṭavas ein *jâćńâkarma*, d. h. ein Verbum des Verlangens, Wünschens; davon findet sich auch ein Adjectiv *ishudhju* Rv. V, 41, 6, das dort deutlich wünschend, verlangend, strebend, bedeutet. Dem Ursprunge nach ist es auf *ishu*, Pfeil, und *dhâ*, setzen, zurückzuführen, nicht auf *ishudhi*, Köcher, wie Benfey (Sâma-veda-Glossar, s. h. v.) thut. So heisst es eigentlich „den Pfeil ansetzen", d. i. zielen, und dann übertragen nach etwas trachten oder streben. Das *ishud* der *Gâthâ's* nun ist die reine Grundform *ishudh*, substantivisch und zwar als Femininum gebraucht, wie dieses Geschlecht auch im Sanskrit in solchen Fällen gewöhnlich ist; die ursprüngliche Bedeutung ist wohl Eifer; dann Gebet, das auf Gott gerichtete Verlangen. *Khshmâkâ — ahûm* Nerios.: *jushmâkam̃ râǵjena svâmin akshajatvam svećchajâ parisphuṭam̃ dâsjati bhuvane.* Ueber *frashēm* s. zu 30, 9.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Verbesserungen.

Seite 7, Zeile 29, lies: precer, statt: precar
„ 8 „ 16 lies: *qjâmâ*, statt: *qjâma*
„ 10 „ 5 lies: *Ârmaiti*, statt: *Ârmâiti*
„ 12 „ 30 lies: *vâo*, statt: *vâô*
„ 15 „ 13 lies: qui, statt: que
„ 16 „ 7 lies: *kevîtâoçcâ*, statt: *kevîtâaoçca*
„ 17 „ 25 lies: deprecer, statt: deprecar
„ 21 „ 17 tilge das erste „mentis“
„ 24 „ 16, 17, lies: zu meinem Heil herbei, statt: meinem Heil
„ 25 „ 6 lies: Viçtâçpa, statt: Vistacpa
„ — „ 23 lies: Mund, statt: Munde
„ 30 „ 33, 34, lies: jene gehen deßhalb durch des lebendigen Weisen Einsicht und die Wahrheit zu Grunde, statt: und deßhalb durch des lebendigen Weisen Einsicht und die Wahrheit zu Grunde gehen
„ 32 „ 33 lies: *Çraosha*, statt: Craosha
„ 48 „ 27 fg., lies: *Khshnvîshâ* kann der Form nach nicht wohl eine erste Person sing. aor. optat. seyn, sondern es ist als eine zweite sing. optat. med. zu betrachten, also: du mögest verehren. Die Anrede bezieht sich auf den Begleiter des Sängers oder einen andern Anwesenden.
„ — „ 33 lies: *uttânahastaḥ*, statt: *utthânahastaḥ*
„ 49 „ 5 *(dadjât?)* ist zu streichen
„ 54 „ 31 nach redend ist sich findet zu ergänzen
„ 55 „ 26 *içâi* ist nicht auf *jaç*, verehren, zurückzuführen, sondern identisch mit skr. *îç*, vermögen, besitzen, s. weiter zu 43, 8
„ 57 „ 21 u. öfter, lies: *utkṛshṭataram*, statt: *utkṛshṭhataram*
„ 70 „ 21 lies: *bhuvane*, statt: *bhûvane*
„ 77 „ 1 lies: *anjaḥ*, statt: *anjaḥ*
„ — „ 34 lies: *gosṛshṭa*, statt: *gosṛshṭha*°
„ 78 „ 38 lies: *nigṛhîto*, statt: *nigṛahîtô*
„ 81 „ 44 lies: *uttânahastena*, statt: *utthânahastena*
„ 83 „ 13 lies: *grahîtum*, statt: *gṛhîtum*
„ — „ — lies: *na*, statt: *nâ*

Seite 86, Zeile 30, lies: der grossen Weisen, statt: des grossen Weisens

„ 87 „ 33 ist „rings“ zu tilgen

„ 94 „ 26 zu tilgen: wie in *içâi,*

„ 97 Note Zeile 2, lies: *dûraê,* statt: *duraê*

„ 105 Zeile 19 lies: *Çâoskjañtô,* statt: *Çâoshjañtô*

„ 125 „ 31 lies: *Hormizdâćća,* statt: *Hormizdâća*

„ — „ 33 lies: verlangen, statt: erlangen

„ 131 „ 28 lies: *vikâçajati,* statt: *vikaçajati*

„ 137 „ 41 lies: *vâ,* statt: *nâ*

„ 151 „ 41 lies: *pûrṇatvam,* statt: *purṇatvam*

„ 152 „ 4 lies: *âćârjâṇâm,* statt: *âćârjâṇam*

„ 166 „ 12 lies: *âkramdati,* statt: *âkrâmdati*

„ 170 „ 2 lies: *ćikhshnushô,* statt: *ćikhnushô*

„ — „ 2 lies: wegen der von uns dargebrachten Opfer an Vieh, statt: bei der Darbringung unserer Thiere

„ 177 „ 4 lies: *Kavâ,* statt: *Kavi*

„ 181 „ 9 lies: Dingen, statt: Dngen

„ — „ 14 lies: *jaokhstivatãm,* statt: *jaokstivatãm*

„ 183 Note Zeile 2, lies: *ćâitanja,* statt: *ćetanja*

„ 188 „ 33 lies: *dîdereghźô,* statt: *dîderegh źô*

„ 206 „ 40 lies: Persischen, statt: Pârsischen

„ — „ 44 lies: Neupersische, statt: Pârsi

„ 208 „ 9 lies: der die *Gaêtha's* beschützt, statt: der die *Gaêtha's* wachsen lässt

„ 210 „ 21 lies: *ǵiǵishãm,* statt: *ǵiǵîshãm*

„ 218 „ 24 lies: im dritten Satzglied sind, statt: das dritte Satzglied hat